

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav politologie

Diplomová práce

Mgr. Jan Šíma

Foucault, Althusser a marxismus: od epistemologie k politice

Foucault, Althusser and marxism: from epistemology to politics

Praha 2021

Vedoucí práce: : Prof. Dr. Pavel Barša, M.A., Ph.D

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 10. května 2021

Jan Šíma

Poděkování

Rád bych touto cestou poděkoval vedoucímu své bakalářské práce panu prof. Pavlu Baršovi za odborné vedení a cenné rady při psaní této práce.

Klíčová slova (česky): Michel Foucault, Louis Althusser, marxismus|
epistemologie, ideologie, moc

Klíčová slova (anglicky): Michel Foucault. Louis Althusser, marxism,
epistemology, ideology, power

Abstrakt (česky):

Michela Foucaulta můžeme jen stěží označit za přesvědčeného marxistu, současně však marxismus představuje v řadě jeho děl určitý implicitní referenční rámec, vůči němuž rýsuje vlastní přístup. Nikde není tento ambivalentní vztah patrný více nežli v případě Foucaultova bývalého učitele, marxistického teoretika Louise Althussera, s nímž jej sbližuje rovněž návaznost na tradici francouzské historické epistemologie. Jeho revize marxistické teorie se v jednotlivých etapách vyznačuje pozoruhodnou afinitou k Foucaultovým teoretickým projektům, které jsou však vždy již za hranicemi marxismu. Předmětem této diplomové práce proto bude rekonstrukce vztahu Michela Foucaulta k marxismu prostřednictvím jeho – většinou skryté – interakce s Althusserovou teorií. V první části se proto hodlám zaměřit na období 60. let, v nichž oba autoři z anti-humanistických a takřka strukturalistických pozic refletovali otázky epistemologie a úlohu subjektu v dějinách. Následně se oba autoři přesouvají více k problematice konstituce subjektu, moci a marxistické koncepci ideologie, kterou buďto revidují (Althusser) nebo ji zcela opouští (Foucault). V závěrečné části se budu blíže věnovat otázkám politiky a strategiím, které jsou u obou autorů vyvolány politickými proměnami dané doby – krizí marxismu a nárůstem neoliberalismu – a které odpovídají další proměně teoretických přístupů na obou stranách.

Abstract (anglicky):

Michel Foucault can be hardly described as a convinced marxist, but at the same time, marxism serves as an implicit referential framework in his works against which he shapes his own approach. Nowhere is this ambiguous relation more discernible than in the case of Foucault's former teacher, a marxist theoretician Louis Althusser, with whom he also shares a certain connection with the tradition of french historical epistemology. His revision of marxist theory often displays a curious affinity to Foucault's theoretical projects which are always beyond the limits of marxism. The subject of this thesis will be a reconstruction of the relationship of Michel Foucault towards marxism through his – often hidden – interaction with Althusser's theory. In the first part, I will focus on the period of 1960s during which both authors from anti-humanist and almost structuralist positions reflected questions of epistemology or the position of subject in history. Afterwards both authors move issues such as constitution of subject, power and the marxist conception of ideology, which they either revise (Althusser) or fully abandon (Foucault). In the final part I will focus on the questions of politics and on strategies which are in the cases of both authors provoked by the political changes of their specific time – the crisis of marxism and the growth of neoliberalism – and which correspond to theoretical transformations on both sides.

Obsah

1. Úvod.....	8
2. Epistemologie.....	12
2.1 Diskontinuální epistemologie.....	12
2.2 Poznání za hranicí bezprostřední zkušenosti?.....	22
2.3 Antihumanismus, ideologie a Marx.....	27
3. Dějiny.....	38
3.1 Mezi Sartrem a strukturalismem.....	38
3.2. Althusser a dějiny – od struktury k procesu.....	42
3.3. Foucault a dějiny bez totalizace.....	50
4. Moc a ideologie.....	59
4.1 Reprodukce, stát a moc.....	59
4.2 Ideologie a konstituce subjektu.....	69
5. Závěr.....	82
6. Seznam použité literatury.....	87

1. Úvod

Pokusy o jednoznačné zařazení myšlení Michela Foucaulta do jednoho ze směrů moderní filosofie vždy narážejí na jeho unikavost a neustálou proměnlivost, která se definitivní kategorizaci vzpírá. Patrně nejčastější označení post-strukturalismus sice může evokovat postupy, kterými se řada autorů vzdalovala od strukturalismu, samo však vyznačuje spíše sdílenou orientaci nežli společný základ teorií. Přesto však bylo myšlení Michela Foucaulta ovlivněna řadou autorů a tradic, a to jej mohlo sbližovat s autory dalšími, kteří podobným způsobem promýšleli i zcela odlišné problémy. Právě tento vztah se pak odhaluje s marxistickým teoretikem Louisem Althusserem. a srovnání těchto dvou teoretiků bude hlavním předmětem této práce. Na příkladu jejich přístupů k otázkám epistemologie, dějin a moci (či ideologie) se pokusím rekonstruovat případnou blízkost jejich myšlení. S tím vyvstává otázka, do jaké míry můžeme Foucaultovo myšlení přiblížit Althusserovskému pojetí marxismu, a v jakých ohledech tomuto přiblížení naopak odporuje. Stejně tak toto srovnání umožňuje zachytit momenty, v nichž Althusser opouští původní marxistický rámec jeho teorie a přibližuje se Foucaultovi, ale současně i to, jak toto vykročení z marxismu nikdy není definitivní.

Oba autory spojuje například teoretické zázemí v tradici francouzské historické epistemologie. Stejně tak byla jejich nejznámější díla 60.let zařazována do strukturalistického proudu, ačkoliv se oba tomuto označení bránili a dalšími díly se mu i cíleně vzdalovali. U obou autorů rovněž můžeme vyzorovat jistou blízkost v tématech, jimž se z odlišné perspektivy věnují. Oba se tak v průběhu 60. let zabývají především věděním či problematikou dějin, zatímco následně svá pojetí více politizují a zaměřují se především na otázku ideologie či moci.

Když se na konci 70. let ohlíží Foucault za poválečnou francouzskou filosofií, nachází v ní jednu zásadní štěpící linii, která předchází všechna dělení další. „Je to linie, která odděluje filosofii zkušenosti, smyslu, subjektu, a filosofii věděním, racionality a pojmu. Na jedné straně se nachází Sartre a Merleau-Ponty, druhou je Cavailles,

Bachelard a Canguilhem.“¹ Jak Foucault, tak Althusser jsou pokračovateli spíše oné druhé tradice. Jejich díla sice opouštějí čistě epistemologickou rovinu, do jisté míry však na tuto tradici navazují a opozice vůči filosofii, která vychází z vědomí a subjektivity, u nich přetrvává.

Této potenciální blízkosti obou autorů se však staví do cesty Althusserova celoživotní věrnost marxismu a potažmo i jeho členství ve Francouzské komunistické straně. Ačkoliv byl Foucault sám několik let členem Francouzské komunistické strany, opustil ji v roce 1953, dlouho před publikováním svých prvních zásadních děl. Tato biografická rozdílnost se zásadním způsobem odráží i v dílech obou autorů. Zatímco Foucault měl v tomto ohledu volné pole působnosti, a proto se vůči marxismu někdy ostře vymezoval a jindy se mu ve svých dílech naopak blížil, Althusserova filosofie jako by jím byla vždy svázána. Althusser se těmto „omezením“, která by jeho teorii svazovala v mantinelech určitých předpokladů, snažil vyhnout určitým přeformulováním principů marxismu a snahou o antihumanistickou interpretaci Marxova díla.

Tento rozdíl skutečně předpokládá překážku, která úplné sblížení filosofii obou autorů od počátku znemožňuje. I proto tak nebude v žádném případě záměrem této práce podat výklad Foucaultova díla, který by odhaloval jeho skrytý marxismus. Přesto by tato skutečnost neměla srovnání obou autorů překážet, neboť sama může vyvolávat zajímavé otázky. Představuje Althusserova verze marxismu to pojetí, které je Foucaultovi v určitých ohledech nejbližší? Pokud ano, jaké momenty a postupy pak vždy onomu přiblížení stojí v cestě? Řada kritik, které Foucault směřoval do marxistického tábora, je přítomná i u Althussera, a proto Foucaultova distance k marxismu může v tomto případě platit více omezeně. Současně zde ovšem vystupují další charakteristiky Althusserova díla (jako například jeho scientismus), které tomuto teoretickému setkání zabraňují, aniž by přímo vycházely z jeho marxistické orientace. Zkoumání těchto dvou autorů pak nemusí vést pouze k vyznačení podobností a rozdílů mezi Foucaultovou a marxistickou pozicí. Současně můžeme tuto otázku obrátit. Althusser je stejně jako Foucault spojován s posunem od strukturalistické analýzy směrem k post-strukturalisticky orientované

1 Foucault, Michel: Introduction. In Canguilhem, Georges: Normal and the Pathological. 1991, s. 8

filosofii.² Můžeme u něj současně myslet určitou vnitřní kritiku marxistických principů, která by jeho pozici posunula k post-marxistickým a tím pádem i s Foucaultem slučitelnějším pozicím? Pojmy jako předeterminace či ideologická interpelace, kterými se tato práce hodlá zabývat, by mohly implikovat vykročení tímto směrem, v jiných momentech však Althusser naopak zůstává na původní půdě marxistické teorie.

Tato práce se hodlá těmito otázkami zabývat ve třech kapitolách. Záměrem první kapitoly bude zkoumání návaznosti těchto autorů na francouzskou historickou epistemologii (zastoupenou Gastonem Bachelardem, na nějž navazuje Althusser především). Oba autoři se v 60. letech pokoušejí o určitou diskontinuální epistemologii, která se rozchází jak s představami o kumulativním vývoji vědeckého poznání, tak s ústřední rolí subjektu v oblasti vědění. Mimo důraz na diskontinuitu se rovněž oba autoři snaží zachytit proces vědění mimo oblast bezprostřední zkušenosti. Nevede však Althusserův scientismus nejen k odmítnutí východiska v bezprostřední zkušenosti, ale současně k více „idealistickému“ pojetí vědeckého poznání, které by bylo neslučitelné s Foucaultovou důsledně materialistickou pozicí?

Následně se práce hodlá zabývat tím, jak Althusser a Foucault nahlíželi problematiku dějin. Zatímco Foucault se k tomuto tématu dostává přes vlastní archeologickou metodu, kterou vymezuje vůči tradičním dějinám idejí, pro Althussera se oblast dějin stává ústřední z důvodu jeho snahy o poskytnutí pevných základů historickému materialismu a o odstřížení marxismu od hegelíánského idealismu. Oba autoři se tak zabývají dějinami z jiné perspektivy a kvůli jiným důvodům, v určitém ohledu jsou však jejich pozice přesto blízké. Tato jejich vzájemná afinita se odhaluje díky kontextualizaci jejich přístupů, která je kontrastuje vůči dvěma soudobým přístupům k dějinám – marxistickému humanismu Jeana-Paula Sartra a strukturalismu Claudea Léviho-Strausse. Cílem této kapitoly tak nebude pouze ukázání toho, jak se jejich anti-humanistické koncepce rozcházejí s přístupem Sartrovým, ale současně i naznačení momentů, v nichž jsou jejich teorie nezaměnitelné se strukturalismem.

2 Např. Lundy, C.A: From Structuralism to Post-Structuralism. In B. Dillet, I. Mackenzie and R.Porter (Eds.): The Edinburgh Companion to Poststructuralism. 2013, s. 76-78

Třetí kapitola se pak zabývá obdobím, kdy u obou autorů došlo od konce 60. let do poloviny let 70. k určité „politizaci“ jejich díla, a kdy se do popředí dostávají otázky ideologie (v Althusser) či moci a jejího vztahu s věděním (Foucault). Prvotním východiskem této kapitoly je Althusserův esej o *Ideologických státních aparátech*, kterým se snažil o určitou revizi marxistického pojetí státu a ideologie. Ačkoliv druhá část této kapitoly bude věnována srovnání konceptů ideologie a moci/vědění, první část se pokusí vydat jinou cestou. Nedávno vydané přednášky Michela Foucaulta z první poloviny 70. let totiž ukazují, že na Althusserovu teorii státních aparátů sám z počátku navazoval, a až posléze s vypracováním teorie disciplinární moci toto pojetí opouštěl. Jestliže období raných 70. let představuje fázi, v níž se Foucaultovy přednášky jeví jako nejbližší marxismu (kromě zapojení třídních aparátů nahlíží na mocenské vztahy perspektivou soupeření dvou antagonistických tříd) , v jakých ohledech je pak jeho pozice s marxismem nezaměnitelná a proč se od něj následně důsledněji distancoval?

2. Epistemologie

2.1 Diskontinuální epistemologie

Ačkoliv lze mezi díly Michela Foucaulta a Louise Althussera snadno vystopovat řadu paralel, jejich první významné práce, které publikovali v průběhu šedesátých let, nevykazují společné znaky na první pohled. Althusser se tehdy pokoušel o určitou reformulaci marxismu, která by jej očistila od nánosů směrů jako humanismus či fenomenologie, které podle Althussera nebyly s marxismem kompatibilní. Proto se snažil přijít s určitým obrazem „pravého Marxe“, který pro něj představovala především Marxova pozdní díla. Většina děl Michela Foucaulta z šedesátých let byla naopak primárně historickými pracemi o různých, byť často souvisejících tématech. Zatímco v *Dějínách šílenství* (1961) Foucault sledoval obměny gesta, jímž západní civilizace po konci renesance vyloučila šílenství a ustavila duševní nemoc jako své Jiné, v knize *Zrození kliniky* (1963) se zabývá epistémickou reorganizací medicíny na přelomu 18. a 19. století, jejímž výsledkem byl vznik moderní klinické medicíny. *Slova a věci* (1966) pak zaujímají značně širší perspektivu, a to jak časově, tak s ohledem na zkoumané disciplíny. Zkoumají tak proměny lingvistiky, biologie a ekonomie od renesance do moderní doby. Tyto proměny jsou však vždy provázány s transformacemi samotného epistemologického pole, tzv. epistémé, které tvoří jakousi skrytou a nevědomou organizační strukturu vědění dané epochy.

Přesto však raná díla vykazují jasnou podobnost – kromě historie, které bude věnována další kapitola, se vždy vztahují i k otázce epistemologie. Althusserův projekt totiž spočívá ve vyznačení toho, jak se Marx oprostil od svých původních „ideologických“ inspirací (Hegel, Feuerbach, teorie odcizení) a jak přišel s novou vědou, tedy historickým materialismem, která se od této ideologické a před-vědecké fáze radikálně odlišuje. Foucault zase popisuje transformace různých souborů vědění a zaměřuje se na podmínky, které v daných obdobích různé diskurzy o člověku umožňovaly. I z této krátké charakterizace díla obou autorů vyplývá, že otázka epistemologie má u obou historický rozměr, byť Althusser jej demonstruje pouze na

příkladu díla Karla Marxe. Toto propojení vychází ze skutečnosti, že Althusser i Foucault navazují na tradici francouzské historické epistemologie, kterou reprezentovali Alexander Koyré, Gaston Bachelard či Georges Canguilhem.

Zejména u Gastona Bachelarda se nachází určité kroky, které jsou do určité míry vlastní i oběma zkoumaným myslitelům. Ať už se jedná o odmítnutí toho, že by vědecké poznání sestávalo z pouhé zkušenostní recepce vnějších daností, které nejsou vědcovými teoriemi nijak výrazně dotčeny, nebo v kritice související představy, dle níž je tomuto vývoji poznání vlastní kontinuální vývoj. Ačkoliv onen důraz na historický vývoj vědeckého poznání je v historické epistemologii zcela určující, tento vývoj je postulován spíše jako sestávající z diskontinuálních zlomů. V tradici historické epistemologie je tak klíčový předpoklad, dle něž může být poznání adekvátně pochopeno pouze tehdy, je-li „studováno v historickém vývoji, jako situovaná dialektika teorie a zkušeností, spíše než jako produkt setkání mezi již danou empirickou realitou a jistými neměnnými schopnostmi mysli.“³

Pro přiblížení tohoto diskontinuálního pojetí vědeckého vývoje je zapotřebí zmínit dva spolu související pojmy, které užíval Gaston Bachelard – epistemologické překážky a epistemologického zlomu. Druhý zmíněný pojem napovídá, že podle Bachelarda onen vývoj vědy neodpovídá nějaké postupné kumulaci vědeckých zjištění, ale naopak i z výrazně kritických a zlomových momentů, v nichž dochází k překonání překážek, které dané disciplíně bránily v tom se konstituovat jako věda. Toto překonání překážek pak samozřejmě neustí v pouhé parciální úpravy, jimiž se ona disciplína posouvá postupně vpřed, ale jedná se o kritické momenty, které „zahrnují totální reorganizaci systému poznání.“⁴ Sám Bachelard pak jako první překážku uvádí spoléhání na naši bezprostřední zkušenost a pouhé pozorování. Tato zkušenost představuje sféru obrazů, skrze které však vědec neproniká k povaze reality. Na to potřebuje nejprve vlastní konceptuální nástroje a zkonstruovanou teorii, díky nimž překročí tuto oblast prvotní zkušenosti. „Pouze rozum může dynamizovat výzkum, neboť pouze rozum překračuje běžnou zkušenost (okamžitou a klamnou) a přichází s vědeckým experimentem

3 Dews, Peter : Foucault and the French Tradition of Historical Epistemology. 1992, s. 348

4 Bachelard, Gaston: The Formation of the Scientific Mind. 2002, s. 26

(nepřímým a plodným).“⁵ Věda se tak pro Bachelarda vyznačuje především schopností konstrukce vlastních pojmů, jimiž se ve svém postupu řídí. I proto pak „kritérium vědeckého poznání nemůže být hledáno, pod záminkou založení, mimo jeho vlastní pole; proces, který konstituuje je procesem postupné objektivace po sobě následujícími úpravami, které zpětně odhalují syrový materiál, na němž pracují, jako síť omylů.“⁶

Je zřejmé, že Althusser či Foucault nemohou být vnímáni jako běžní zástupci této tradice, spíše jako autoři, kteří se jí intelektuálně inspirují. Můžeme ale oba tyto autory pojímat jako další vlnu historické epistemologie v tom smyslu, že poté, co ji Georges Canguilhem aplikoval i na ne-exaktní vědy, ji rozšiřují ještě na další oblasti vědění⁷ – na politické filozofy v případě Althussera či na diskurzy o člověku v případě Foucaulta. Tato zmínka Bachelarda či Canguillhema nemá evokovat ani to, že by například Foucault jejich teorie s věrností přenášel do nových oblastí. Myšlení Gastona Bachelarda je jednoznačně více určující pro Althussera nežli pro Foucaulta, a jak bude ukázána, odlišnost obou těchto autorů je do jisté míry podmíněna i odlišným vztahem k Bachelardově epistemologii. Ačkoliv historická epistemologie či způsob, jak ji recipuje Althusser, nejsou úplným klíčem pro pochopení Foucaultova díla, přesto jej mohou přiblížit. Představují totiž určité teoretické zázemí, s nímž se Foucault do jisté míry shoduje a s nímž často čelí stejným teoretickým oponentům. Způsob, jímž se Foucault například vůči Althusserově rozvádění Bachelardových pojmů implicitně vymezuje, pak naopak může pomoci poukázat na jeho originalitu.

Nejprve ovšem platí, že diskontinuální pojetí epistemologie je oběma autorům v tomto (a nejen v tomto) období zcela vlastní. Tento diskontinuální aspekt vědeckého vývoje najdeme u Althussera zvyrazněný především ve schématu procesu teoretické praxe (tedy vědy v Althusserově podání), který podává ve svém prvním významném díle *Pro Marx* (1965). Tento proces dle Althussera postupuje od Obecnosti I, která pro něj představuje syrový materiál dané vědy (zastoupený například ideologickými fakty či pouhými empirickými danostmi). Na tuto kategorii však v procesu teoretické praxe

5 Ibid., s. 27

6 Lecourt, Dominique: *Marxism and Epistemology*. 1975, s. 60

7 Viz Simons, Massimiliano: *Beyond Ideology: Althusser, Foucault and French Epistemology*. 2015, s. 70-71

následně působí Obecnost II, tedy daná teorie a její konceptuální aparát, který onu Obecnost I následně transformuje v Obecnost III, která reprezentuje vědecké poznání. Je však zásadní, že ona výsledná část, tedy samotné vědecké poznání, není z oné první kategorie pouze nějak abstrahováno jako její pravdivá esence. Díky oné teoretické práci, která ona fakta Obecnosti I (ideologická fakta, empirická fakta či výsledné poznání dřívější, již překonané vědy) radikálně transformuje v Obecnost III.⁸

Althusser se zde vymezuje jak vůči empirismu⁹, v němž by stačilo pozorování oněch empirických daností pro získání vědeckého poznání, tak vůči hegliánské dialektice. V ní by sice ona první rovina (Obecnost I) představovala prvotní tezi, která je v důsledku střetnutí s následnou antitezí (například konkrétní empirická realita ve střetu s obecnými pojmy) překonána v závěrečné syntéze (smíření obou pólů v podobě výsledného vědeckého poznání). V tomto procesu by však ona výsledná esence vědeckého poznání byla již přítomna – byť v nerozvinuté a neúplné podobě – již na oné prvotní úrovni. Podle Althussera ale „nikdy není identita esence mezi Obecností I a Obecností III, ale vždy (je zde) skutečná transformace, ať už transformace ideologické obecnosti do vědecké obecnosti (mutace, které je reflektována ve formě, kterou například Bachelard nazývá ‚epistemologickým zlomem‘); či v produkci nové vědecké obecnosti, která odmítá starou, ačkoliv ji sama ‚zahrnuje‘, tedy určuje její ‚relativitu‘ a (podružné) hranice její validity.“¹⁰

Tento diskontinuální vývoj je pak podle Althussera vlastní nejen vědeckému poznání, ale i dějinám samotných věd. Každá věda se díky podobnému epistemologickému zlomu odtrhává od své dřívější předvědecké a ideologické fáze. Současně však pro Althussera neznamena onen zlom konečné završení oné vědy, která je tak jednou provždy očištěna od hrozby ideologie. Jeho pojetí vědy je tak spíše nezavršené a otevřené, neboť musí stále svádět boj s oněmi ideologickými nánosy. Proto podle něj „čistá“ věda existuje jen pod podmínkou, že se ustavičně osvobozuje od ideologie, která

8 Althusser, Louis: *For Marx*. 2005, s. 183

9 Je nutno říct, že Althusserova kritika empirismu nemusí odpovídat všem jeho podobám. Často jej totiž představuje ve značně zjednodušeném pojetím, v němž je vědecké poznání celkem nekriticky přejímáno z bezprostřední zkušenosti.

10 *Ibid.*, s. 185

ji okupuje, pronásleduje či ji vyčkává.“¹¹ Právě toto pojetí pak aplikuje na studium Marxova díla, respektive na jeho vývoj. Marxova raná díla (např. *Ekonomicko-filozofické rukopisy*) pojímá jako součást jeho ideologické pre-historie, v níž se Marx opíral o teorii odcizení a hegelíánskou či feuerbachovskou verzi humanismu. Od tohoto období se však „odtrhl“ v roce 1845. Právě tímto rokem datuje Althusser epistemologický zlom v Marxově díle, především díky dokončení *Německé ideologie* a *Tezí o Feuerbachovi*. Zde se měl Marx osvobodit od své před-vědecké minulosti a založit jak novou vědu (historický materialismus), tak novou filosofii (dialektický materialismus).¹²

Ona diskontinuita je v Althusserově epistemologii zvýrazněna ještě dalším zásadním pojmem, tedy pojmem problematiky. Ta vyznačuje jednotu teoretického či epistémického pole, která určuje, co může být myšleno. Ačkoliv ji Althusser zkoumá na příkladu Marxe – a odlišuje tak feuerbachovskou či hegelíánskou problematiku raného Marxe od problematiky materialistické Marxe vyspělého – tato problematika, v níž se myšlení daného autora pohybuje, jím však nemusí být uvědomovaná či reflektovaná. „Problematika myšlení není omezena na oblast objektů uvažovaných jejím autorem, neboť se nejedná o abstrakci namísto myšlení jako totality, ale o konkrétní určitou strukturu myšlení a všech myšlenek, které jsou v rámci tohoto myšlení možné.“¹³ Epistemologické zlomy tak mají za následek vystřídání jedné problematiky druhou. Ačkoliv ve dvou různých fázích či problematikách můžeme najít stejně pojmenované objekty a případně i pojmy, jejich funkce bude ve dvou problematikách zásadně odlišné, neboť „pojmy a problémy, které tvoří teoretickou strukturu nejsou identifikovatelné nezávisle na jejich umístění v rámci celku.“¹⁴

Foucault se propracovává k obdobnému pojetí, byť z odlišné perspektivy. Zatímco Althusser se zabývá epistemologickými tématy jako věda a ideologie s ohledem na jediného autora, a vnáší do nich historický rozměr, u Foucaulta nacházíme mnohem širší rozptyl zkoumaných okruhů, v nichž naopak do historických prací promítá

11 Ibid., s. 170

12 Ibid., s. 33

13 Ibid., s. 68

14 Benton, Ted: The rise and fall of structural Marxism. 1984, s. 25

epistemologické úvahy. V těchto pracích, ať už se zabývají různými mutacemi vnímání šílenství, proměnou medicínského diskurzu či formováním humanitních věd, ale nacházíme stejný důraz na diskontinuální vývoj vědění v daných oblastech, na jeho radikální transformace. Když na sklonku šedesátých let Foucault toto své archeologické období završuje vydáním *Archeologie vědění* (1969), v níž shrnuje metodu svých předchozích děl a zároveň tuto metodu nově upravuje, vymezuje vlastní dílo vůči tradičnímu postupu dějin idejí. Zmiňuje určitou zpožděnost historie a dějin idejí vůči ostatním disciplínám, jako historická epistemologie, literární teorie či právě marxismus v Althusserově pojetí v tom, že stále příliš lpí na představě kontinuálních a ucelených dějin. Diskontinuita se ovšem ohlašuje i historii, která tak na ni musí reagovat a zapracovat ji do svého výzkumu. Dříve byla pro historii tím, „co se nabízí ve formě rozličných událostí – rozhodnutí, náhod, iniciativ, odhalení; tím, co je třeba pomocí analýzy nějak obejít, co musí být redukováno, vymazáno ve prospěch continuity událostí. Diskontinuita byla stigmatem časové roztříštěnosti a úkolem historika bylo ji z historie vypudit. Dnes se stala jedním ze základních prvků historické analýzy.“¹⁵

Přestává tak být tím, co se historikovi vnucuje ze strany studovaného obsahu a co sám historik musí potlačovat – naopak s ní přichází sám historik, protíná jí určitý proces a specifikuje její povahu. Foucault tak jako první metodický krok *Archeologie* uvádí „jistou zápornou práci: musíme se zbavit celé masy pojmů, z nichž každý svým vlastním způsobem obměňuje téma continuity.“¹⁶ Foucault tak suspenduje pojmy jako tradice, obchází jednotky jako dílo určitého autora či se vyhýbá principu autorství. Tyto pojmy mohou být v konkrétních případech validní, Foucaultovi jde ovšem o problematizaci jejich samozřejmosti. Pokud z nich budeme vycházet jako z neproblematických východisek naší analýzy, pak budou nepřímou navozovat umělou kontinuitu a před naší analýzou budou zakrývat různé zlomy či transformace.

Althusserově pojmu problematiky se však Foucault přiblížil zejména v předchozím díle, knize *Slova a věci* (1966), a to pojmem epistémé. Tento pojem představuje nejzazší epistémickou konfiguraci daného období, která spojuje i jinak

15 Foucault, Michel: *Archeologie vědění*. 2002, s. 17

16 Ibid., s. 35

vzájemně antagonistické teorie či myšlenkové proudy. Foucaultovou ambicí tak není rozhodnout o správnosti jednotlivých myšlenkových směrů, ani naznačit, které mohly být blíže současnému vědění, neboť tím by zase zahlazoval případné diskontinuity. Otázku po správnosti jednotlivých forem vědění Foucault ze své analýzy vylučuje, jeho cílem je spíše odhalit (díky svému archeologickému postupu) určité historické a priori, tedy podmínky možnosti vyvstání daných vědění v konkrétní historické epoše. Svůj záměr ohlašuje takto: „Nebude se jednat o popis poznatků v jejich vývoji k objektivitě, ke které by se nakonec naše dnešní věda mohla přihlásit; chceme odhalit epistemologické pole, epistémé, kde poznatky, zkoumané mimo jakékoliv kritérium jejich racionální hodnoty či objektivní formy, potvrzují svoji pozitivitu, a tak ukazují dějiny, které nejsou dějinami jejich rostoucí dokonalosti, ale spíše dějinami podmínek jejich možnosti; při tomto popisu by se měly v prostoru vědění ukázat konfigurace umožňující vznik rozdílných forem empirického poznání. Víc než o historii v tradičním smyslu slova tu jde o určitou ‚archeologii‘.“¹⁷

Epistémé i problematika se tak jeví jako sobě blízké pojmy, ačkoliv skutečnost, že je oba autoři užívají za odlišnými účely a aplikují je na odlišné objekty zkoumání, předem vylučuje jejich zaměnitelnost. V tomto ohledu tak je „epistémé nakonec filtrem, jímž jsou určitá tvrzení či určité druhy tvrzení vyloučeny v rámci vědeckých diskurzů v daném období, zatímco problematika je vlastní konstituci jakéhokoliv vědění. Epistémé je tak tímto kontextuálně omezená, omezená svým časem, zatímco Althusser může hovořit o přítomnosti téže problematiky u vyspělého Marxe i Spinozy o stovky let dříve, připouští historický vznik problematik, po němž ovšem mohou neomezeně cirkulovat.“¹⁸ Přesto však epistémé a problematika odpovídají dvěma velmi blízkým pokusům o postižení více méně ohraničených teoretických formací, které nejsou určeny obsahem určitých zkoumání, ale které naopak umožňují, aby tento obsah mohl být vůbec kladen.

Stále zde ale vyvstává rozdíl v tom, že epistémé na rozdíl od Althusserovy problematiky má blíže k určité snaze o historickou totalizaci. Epistémé pokrývá celou historickou epochu. Nevylučuje odlišnost jednotlivých souborů vědění, které se v ní

17 Foucault, Michel: Slova a věci. 2004, s. 13

18 Kelly, Mark G.E.: Problematizing the Problematic. 2018, s. 162

vyskytují, současně ale představuje skryté podloží, které umožňuje těmto odlišným věděním vyvstat. Na tento rozdíl poukazuje Etienne Balibar, dle něž tyto rozdíly jednotlivých disciplín a souborů jsou sice ve *Slovech a věcech* přípustné, nicméně pouze jako variace. Ovšem podle Balibara popis jednotlivých odlišností jako variací implikuje existenci určité invarianty v pozadí, které ony rozdíly přesahuje. Touto dvojicí variace-invarianta se pak má Foucault blížit strukturalismu a tak i určité možnosti uchopit určitou epochu v její totalitě. Proto Althusserovi přiznává „originalitu – ve vztahu k jeho současníkům – jeho pokusu vypracování *teorie diskontinuity bez invariant*, teorie diskontinuity myšlené nikoliv jako doprovod invarianty, ale jako doprovod transformace tendencí, jako *vztah mezi termíny, které jsou procesy odlišné povahy*, namísto toho, aby byly *rozličnými variacemi, ale téže povahy*.“¹⁹ Toto srovnání, v němž se jeví Foucault s koncepcí epistémé jako autor, který je bližší strukturalismu a pokusu o určitou historickou totalizaci, je ovšem možné pouze v případě *Slov a věcí*. Když tento pojem později nahrazuje historickým apriori, vzdaluje se představě, v níž by vědění bylo založeno v nějakém bodě, který by byl takto historicky fixní.

Omezená shoda pak mezi oběma autory vyvstává s ohledem na to, co bychom mohli nazvat materialistickým rozměrem epistemologie. V Althusserově pojetí se tento rozměr ukazuje v tom, že vědu pojímá jako teoretickou praxi. Praxe pro něj indikuje právě onu práci na syrovém materiálu, který je praxí následně přeměněn. Současně však tímto vykazáním vědy jako teoretické praxe naznačuje, že věda není něčím čistě spekulativním a odtrženým od společnosti. Společnost jako celek totiž dle Althussera sestává z více druhů praxí - politické, ekonomické, ideologické či právě teoretické.²⁰ Ačkoliv ekonomická instance zůstává determinující, všechny další části sociální totality, a to i teoretická praxe, v omezené míře determinují ji samotnou i sebe navzájem, a podržují si vlastní relativní autonomii. Toto pojetí pak Althusser dále prohlubuje ve svých příspěvcích v knize *Čist Kapital* (1965). Zde totiž pojímá vědecké poznání jako produkci.²¹ Tato analogie s výrobním procesem, s ekonomickou produkcí, tak odpovídá

19 Balibar, Etienne: From Bachelard to Althusser: the concept of “epistemological break”. 1977, s. 223

20 Althusser, Louis: For Marx. 2005, s. 167

21 Althusser, Louis: From Capital to Marx's Philosophy. In Althusser, Louis, et. Balibar, Etienne: Reading Capital. 2009, s. 44

oné transformaci syrového materiálu ve výsledný (vědecký) produkt, současně ale zdůrazňuje právě onen materialistický aspekt.

Michel Foucault také trvá na materialistickém zakotvení své archeologické metody, byť se zde nejedná o materialismus s marxistickými konotacemi. Jako základní jednotku této metody určuje výpověď, u níž trvá na její materiální existenci, tedy i na tom, aby „měla nějakou (materiální) substanci, podklad, umístění a dataci. A když se tyto rekvizity změní, změní se i identita samotné výpovědi.“²² Vzápětí však tuto determinaci výpovědi vlastním materiálním médiem omezuje – není jím určována zcela, výpověď v různých výtiscích jedné knihy tak bude stále tatáž. Pro výpověď je tak klíčová především její opakovatelnost za určitých podmínek. „Režim materiality, jemuž se výpovědi nutně podřizují, je tedy spíš řádem instituce, než řádem časoprostorového umístění; definuje spíš možnosti nového vepsání a přepisu (ale také prahů a mezí), než omezené a pomíjivé individuality.“²³ Výpověď tak po vyřčení nezaniká, naopak se zaplétá do sítí institucí, nabývá určitého statusu a otevírá se dalšímu užívání a obměnám.

Současně však řada tehdejších marxistických interpretů dospěla k přesvědčení, že Foucault či Althusser se materialismu, alespoň v onom marxistickém smyslu, vzdalují. V tomto jejich „epistemologickém“ období se totiž oba snaží zdůraznit alespoň relativní autonomii vědeckých diskurzů. Například E. P. Thompson směrem k Althusserově myšlení směřuje výtku, dle níž odpovídá tomu, „co bylo v marxistické tradici označeno jako idealismus. Tento idealismus nespočívá v kladení či upírání primátu materiálního světa, ale v sebe-generujícím pojmovém univerzu, které klade vlastní idealitu na fenomény materiální a sociální existence, spíše než aby se s nimi zapojovalo do průběžného dialogu.“²⁴ Althusser se tomuto pojetí přibližuje jak rozlišením reálného objektu a objektu poznání (který je již transformovaný a kvalitativně odlišný), tak autonomií teoretické praxe. Teoretická praxe tak generuje podmínky vlastní validity a nemá nějaké vnější založení. U Foucaulta je naopak pozice k této otázce proměnlivá – zatímco *Slova a věci* implikují právě autonomii diskurzivní roviny, v jiných dílech naopak je tato rovina naopak ovlivňována například společenskými institucemi.

22 Foucault, Michel: Archeologie vědění. 2002, s. 155

23 Ibid., s. 158

24 Thompson, E.P.: The Poverty of Theory and Other Essays. 1978, s. 13

U Althussera se však toto pojetí projevuje ve formě dvou druhů teoretických slabin. Nejprve sice Althusser hovoří o tom, že určitá teoretická praxe disponuje podmínkami vlastní validity, sám je však nespecifikuje. Neodpovídá na to, jak přesně dochází k apropriaci reálného objektu objektem myšlení a nevysvětluje ani specifičnost vědeckého diskurzu.²⁵ Althusserova vymezení jsou tak krom oné diskontinuální a transformativní dimenze často spíše negativní. Věda se pak vyznačuje především tím, že je anti-empirická či ne-ideologická. To však souvisí s dalšími problémy této etapy Althusserova myšlení. Tyto nedostatky se pak netýkají přímo vědy jako takové, ale spíše prostoru, který zde dostávají další témata. Ideologie je například často vyznačena především negativně, jako protiklad vědy, zatímco není věnována taková pozornost jejím sociálním účinkům. Podobně se to projevuje i u role filosofie, kterou Althusser v tomto období pojímá jako epistemologii, respektive jako teorii teoretické praxe. Ta se tak sice může zabývat otázkami konstituce vědeckých disciplín či může demaskovat disciplíny jiné jako ideologické²⁶. V tomto pojetí však přesto zůstává filosofie příliš podružná vůči vědě, a není schopná realizovat svůj polemický či politický potenciál mimo obhajobu vědy proti ideologii.

Na Foucaultovo pojetí pak nedává příliš smysl směřovat stejné námitky s tím, že se nějak zpronevěřoval marxismu, když se k němu touto dobou ani nikdy poté sám nehlásil. Radikalita Foucaultova archeologického období z podstatné části spočívá právě ve snaze popsat převraty v celých souborech vědění, aniž by si příliš dopomáhal s referencemi k vnějším příčinám. To samozřejmě neznamená, že by Foucault propojení těchto rovin odmítal. V *Dějínách šílenství* či *Zrození kliniky* často vystávají transformace celých diskurzivních formací v návaznosti na určité zásadní politické či ekonomické změny. Foucaultově archeologii je však především cizí myslet toto ovlivňování na způsob kauzálního vysvětlení. Archeologie tak podle něj „chce ukázat nikoli jak politická praxe určovala smysl a formu diskursu medicíny, nýbrž jak a z jakého titulu je součástí podmínek vynoření, vložení a fungování.“²⁷ Proto pak politická praxe může zapříčinit změny, které diskursu medicíny uvolní nové objekty ke zkoumání či

25 Viz Kužel, Petr: *Filosofie Louise Althussera*. 2014, s. 80

26 Althusser, Louis: *For Marx*. 2005, s. 171

27 Foucault, Michel: *Archeologie vědění*. 2002, s. 247

zapůsobí na to, kdo si v rámci tohoto diskurzu bude osobovat privilegované postavení. Nikdy však tento diskurz zcela neurčuje a i proto jej nemůžeme vykládat z této či jiných praxí.

2.2 Poznání za hranicí bezprostřední zkušenosti?

Oba autory v tomto jejich počátečním období spojuje i snaha vymezit vlastní přístup vůči fenomenologickým koncepcím a do jisté míry i proti empirismu. U obou autorů má toto vymezení trochu jinou podobu – zatímco Althusser nabízí pojetí vědeckého postupu obecně, Foucault přichází pouze se svou metodou archeologie, kterou vymezuje především proti dějinám idejí.

Části Althusserovy teorie, které se ubírají tímto směrem, jsou zřejmé už z nastolení jeho přístupu v předchozí kapitole. Proces vědeckého poznání přibližuje jako zcela transformativní a diskontinuální – nikdy tak nespočívá v pouhém sběru empirických dat. Předmět poznání zde ale nikdy není zcela oddělený od vědce, který jej svou teorií konstruuje. Nikdy se tak nenabízí zcela jako danost, je produkován „v hlavě“ daného vědce a jeho výsledná podoba je vždy dána až díky konstelacím příslušné teoretické problematiky. Podobným směrem se Althusser ubírá i při rozpracování tzv. symptomálního čtení, s nímž dle něj Marx přistupoval k dílům klasiků politické ekonomie (a Althusser díky němu zase čte samotného Marxe). Samotný text tak „nelze nikdy chápat v jeho bezprostřední danosti, jako předmět poznání, který by byl jednoduše dán, a vnímat jej v tom, co ukazuje (v jeho manifestní formě), ale je třeba právě metodou symptomálního čtení ... ukázat, jaké je epistemologické pole, které text konstituuje v jeho manifestní formě, a jaké neuvědomované mechanismy se podílejí na jeho konstituci; jaké jsou tedy mechanismy jeho produkce, které vycházejí z daného stavu teoretické struktury toho kterého oboru.“²⁸

28 Kužel, Petr: Louis Althusser a metoda symptomálního čtení. In Halamka, Tomáš, Virdzek, Andrej (ed.): Jak číst politické myslitele. 2020, s.206

Althusser v tomto ohledu akcentuje rozdíl mezi reálným objektem a objektem poznání, který nachází u Marxe v metodologickém úvodu ke spisům *Grundrisse*.²⁹ Althusser odmítá empirismus a idealismus, neboť ty podle něj vždy redukuje jeden z odlišných typů objektů na druhý. Pro empirismus tak objekt poznání zdánlivě nekoinciduje s reálným objektem, přesto je z něj ovšem abstrahován, čímž podle Althussera onu diferenci popírá. Empirismus tak pojímá jako „koncept, která pojímá poznání reálného objektu jako *reálnou část* reálného objektu, který má být poznán. Tato část může být nazvána esenciální, vnitřní, skrytá a tak nejprve neviditelná, ale přesto je, právě kvůli těmto vlastnostem, následně kladena jako reálná součást reality reálného objektu smíšená s touto ne-esenciální částí.“³⁰

Je pozoruhodné, že například v *Německé ideologii* (1846) najdeme pasáže, které jako by se blížily onomu pojetí, které Althusser kritizuje jako empirické. V tomto díle Marx s Engelsem tvrdí, že historický materialismus nemůže vycházet z idealistických abstrakcí, které by posléze aplikoval na realitu. Naopak jeho abstrakce jsou přímo založené v pozorování materiální reality. Ačkoliv svůj postup odlišují od „mrtvých faktů empiriků“³¹, jejich text do jisté míry empirismus evokuje. Předpoklady jejich teorie tak dle nich „nejdou libovolně, nejsou dogmata; jsou to skutečné předpoklady, od nichž můžeme abstrahovat jen ve fantasii. Jsou to skutečná individua, jejich činnost a materiální podmínky jejich života, které tu byly už před nimi, i ty, které tato individua sama vytvořila vlastní činností. Tyto předpoklady je tedy možno zjistit čistě empiricky.“³²

Proto je zřejmé, že pasáže, v nichž Marx s Engelsem pojímají historický materialismus jako pozitivní a empirickou vědu, která namísto abstrakcí a filosofické spekulace vychází z empirického pozorování materiální reality, nemohou sloužit jako opěrný bod Althusserovy koncepce poznání a kritiky empirismu. Důležitějšími texty pro Althussera jsou *Kapitál* (1867) či *Grundrisse* (1858). I ty si podržují svou polemickou

29 Marx, Karl: Rukopisy "Grundrisse". I. 1971, s. 55

30 Althusser, Louis: From Capital to Marx's Philosophy. In Althusser, Louis a Etienne Balibar: Reading Capital. 2009, s. 40

31 Marx, Karl a Friedrich Engels. *Německá ideologie*. In Marx, Karl a Friedrich Engels, Hrbek, Mojmir a Oldřich Vyhnaník (eds.). *Spisy. Svazek 3*. 1958, s. 41

32 Ibid., s. 34

orientaci, polemika je ovšem nyní vedena s politickými ekonomy. O nich nemůžeme tvrdit, že by pracovali s vlastními pojmy jako s něčím nezávislým na materiální realitě. Přesto i oni podle Marxe postupují ahistoricky. Nedívají se sice na materiální realitu jako na manifestaci atemporálních idejí, své pojmy a ekonomické kategorie z ní však také odvozují mylně. Z kapitalistické společnosti tak odvozují ekonomické kategorie (například východisko v samostatném produkujícím jedinci), ale postulují je jako obecně platné a odpovídající všem ostatním výrobním způsobům.

Patrně nejznámější kritika onoho „vulgárního empirismu“ ze strany Marxe se nachází v kapitole o zbožním fetišismu z *Kapitálu*. Zbožní fetišismus odpovídá situaci v kapitalistickém výrobním způsobu, v němž si lidé směňují zboží, a domnívají se, že hodnota, která je předmětem této směny, je nějak vlastní daným objektům. Ve skutečnosti je hodnota však určena prací. „Tajemnost zbožní formy tkví tedy prostě v tom, že je zrcadlem, v němž se lidem obráží společenský charakter jejich vlastní práce jako věcný charakter produktů práce samých, jako společenské vlastnosti těchto věcí, dané jim od přírody; proto i společenský vztah výrobců k celkové práci se jim jeví jako společenský vztah předmětů, který existuje mimo ně. Tímto quid pro quo se z produktů práce stávají zboží, věci smyslově nadsmyslné nebo společenské.“³³ Smyslová forma těchto předmětů nás tak odvádí od skutečnosti, že určení hodnoty těchto předmětů nevychází z nich samých, ale naopak z rozrůznění společenské práce na práce jednotlivé. Věrnost jevové stránce předmětů pak vede k tomu, že je tato partikulární zbožní forma předmětů, odpovídající pouze kapitalistickému výrobnímu způsobu, pojímána jako něco přirozeného.

Nejvýrazněji je pak Marxův anti-empirismus přítomen právě v oné pasáži, z níž Althusser přebírá ono rozlišení mezi předmětem reálným a myšleným. Zde se Marx vymezuje proti východisku politické ekonomie v podobě něčeho reálného a konkrétního – např. kategorie obyvatelstva, které může být nějak empiricky pozorovatelné. Toto konkrétní a empiricky pozorovatelné obyvatelstvo je však vždy určené řadou faktorů (například dalšími kategoriemi příslušného výrobního způsobu jako třídy či dělba práce), nemůžeme jej tak pojímat jako neproblematickou danost. Marx tak označuje jako

33 Marx, Karel: *Kapitál. Kritika politické ekonomie*. Díl první. 1954, s. 90

správnou cestu (která je vlastní i moderní politické ekonomii či Hegelovi) tu, která vychází z jednoduchých a abstraktních určení k tomu, aby dospěla ke skutečné podobě tohoto konkrétna v myšlení spolu se všemi jeho určeními. Hegelovi pak vytýká, že „chápal reálno jako výsledek myšlení, které se v sobě shrnuje, v sobě se prohlubuje a samo od sebe se pohybuje, zatímco metoda postupu od abstraktního ke konkrétnímu je pro myšlení pouze způsob, jak si osvojit konkrétní a reprodukovat je jako duchovně konkrétní.“³⁴ Ačkoliv zde Marx přichází s méně radikálním odmítnutím empirismu (otevřeně tvrdí, že „je to zpracování nazírání a představ v pojmy“³⁵ a empirický výskyt je pak stále poslední referencí myšlení), je stále zřejmé, že Althusserovi je toto pojetí velmi blízké.

Foucaultův vztah k empirismu je naopak více ambivalentní. K Althusserovi by jej mohla přibližovat spíše podobná distance vůči fenomenologicky orientované filosofii, která by se snažila odhalit nějakou původní zkušenost subjektu. Tato původní zkušenost má vždy své diskurzivní rámování. I proto se později vymezuje vůči některým částem *Dějin šílenství*, v nichž jako by zkoumal diskurzy spojené právě předcházejícím objektem šílenství, a snažil se tak vystopovat jeho původní zkušenost, která ještě předcházela diskurzivním rámcům.³⁶ Rovněž u Foucaulta najdeme pasáže, které jeho koncepci odlišují od vulgárního empirismu. Ve *Slovech a věcech* proto na příkladu odlišností a podobností mezi fyziokraty a utilitaristy v 18.století svůj postup vymezuje proti bádání, která označuje jako doxologická a která dle něj setrvávají na rovině empiricky pozorovatelných zájmů či mínění. Archeologická zkoumání naopak nezůstávají pouze u těchto daností. Nevšímají si totiž „osob a jejich dějin, ale určují podmínky, které v myšlení umožnily koherentní a simultánní formy ‚fyziokratického‘ a ‚utilitaristického‘ vědění.“³⁷

Stejně tak objekty dané diskurzivní formace nejsou myšlené jako něco, co těmto formacím předchází. I u Foucaulta totiž platí, že „diskurzivní formace se od sebe

34 Marx, Karl: Rukopisy "Grundrisse". I. 1971, s. 55

35 Ibid.

36 Ibid., s. 76

37 Foucault, Michel: Slova a věci. 2004, s. 215

neodlišují svými objekty, nýbrž že produkují objekt, o kterém mluví.“³⁸ Foucault tak nepřístupuje k objektům jako k před-diskurzivním prvkům, naopak je zamýšlí definovat „tak, že je budeme vztahovat k souboru pravidel, která jim dovolují, aby se formovaly jako objekty diskursu, a stanovují tak podmínky jejich historického vyjevování.“³⁹

Přesto však toto odmítnutí vulgárního empirismu nemůže vyústit ve ztotožnění Foucaultovy pozice s Althusserovou, která se naopak blíží odmítnutí empirismu obecně. Například v *Archeologii vědění* se vzdaluje tomu, co spojovalo právě pojmy jako epistémé či problematika, tedy snaha o odhalení určitých skrytých ustavujících principů pro daný soubor vědění. I proto se zde označuje za pozitivistu⁴⁰, neboť se sám hodlá zaměřovat pouze to, co bylo řečeno, bez hledání skrytého smyslu a bez toho, aby výpovědi, jimiž se zabývá, shrnoval do všezahrnující totality. Foucault zde pojem epistémé nahrazuje historicky vymezenějším historickým a priori. To není odtržené od historie, ani od samotných výpovědí, neboť se „definuje jako soubor pravidel, jež charakterizují diskurzivní praxi: ovšem tato pravidla se nevnučují zvnějšku prvkům, které udržují ve vzájemných vztazích; jsou obsažena právě v tom, co spojují.“⁴¹ Tímto tak Foucault propojuje empirickou, transcendentální (ve smyslu podmínek možnosti výpovědi) a historickou rovinu, aniž by setrval pouze u konstatování danosti výpovědi či je naopak odvozoval z jim vnějšího zdroje.

Foucault také rozlišuje tři roviny závislostí: intradiskurzivní (vztahy v rámci dané diskurzivní formace), interdiskurzivní (vztahy mezi jednotlivými diskurzivními formacemi, jaké studoval ve *Slovech a věcech*) a „extradiskurzivní závislosti (mezi diskurzivními transformacemi a transformacemi vně diskursu: například korelace studované v *Dějinách šílenství* a *Zrození kliniky* mezi lékařským diskurzem a celkovou souhrou ekonomických, politických a sociálních změn).“⁴² Je tak zřejmé, že v Althusserově pojetí teoretické praxe a problematiky, které se odehrávají spíše „v hlavě“ daného vědce, je prostor pouze pro zkoumání prvních dvou druhů závislostí. Od

38 Dreyfus, Hubert L., Rabinow, Paul: Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky. 2002, s. 110

39 Foucault, Michel: Archeologie vědění. 2002, s. 77

40 Foucault, Michel: Archeologie vědění. 2002, s. 192

41 Ibid., s. 195

42 Foucault, Michel: Politics and the Study of Discourses. In Burchell, Graham, et Gordon, Colin, et Miller, Peter: The Foucault Effect. 1991, s. 58

Althusserova scientismu, který akcentuje autonomii teoretické praxe, se tak Foucault odlišuje svou pozitivistickou tendencí i častým důrazem na situovanost daných diskurzivních formací.

2.3 Antihumanismus, ideologie a Marx

Afinita Althussera a Foucaulta se pak završuje ve společném odmítnutí humanismu z epistemologické perspektivy. Ačkoliv oba směřují svou kritiku vůči humanismu z trochu jiných důvodů a vlastní „antihumanismus“ profilují jinak (u Althussera například i kvůli politickým důvodům), u obou je zásadní odmítnutí humanismu jako proudu, v němž se při analýze sociálních fenoménů a procesů vychází z ústřední figury lidského subjektu.

U Althussera se nejedná o obecnou kritiku humanismu, ale především o kritiku humanistických interpretací Marxe, které byly časté po XX. sjezdu KSSS a s ním spojené kritice kultu osobnosti. Althusser ovšem, jak již bylo zmíněno, klade do vývoje Marxova díla epistemologický zlom, jímž jasně odděluje jeho raná humanistická díla od jeho pozdních, již důsledně materialistických spisů. Jako příklad „humanistického Marxe“ může posloužit text *Odcizená práce z Ekonomicko-filozofických rukopisů* (1844), v němž Marx popisuje různé formy odcizení, kterými je dělník postižen v kapitalistickém výrobním způsobu. Dělník je zde odcizen od produktu své práce, od samotného výrobního procesu a tedy od své práce jako takové, od lidské podstaty, která jej právě s ohledem na pracovní aktivitu odlišuje od zvířat, a v posledku i od jiných lidí, neboť v tomto systému si podle Marxe kapitalista nezaslouženě přivlastňuje produkty jeho práce. Důležité tak je, že člověk na rozdíl od zvířat neprodukuje jen za účelem uspokojení bezprostřední potřeby, neboť v přetváření předmětného světa a přivlastňování si přírody se ukazuje jako svobodný. V odcizené práci se práce stává jen něčím instrumentálním. Tím tak „odcizená práce odcizuje člověku přírodu, jeho samého, jeho vlastní činnou funkci, jeho životní činnost, odcizuje člověku rod; proměňuje mu rodový život v prostředek jeho individuálního života.“⁴³

43 Marx, Karl: *Ekonomicko-filozofické rukopisy* z roku 1844. 1978, s. 55

Pro Althussera je však tento text problematický. Sice obsahuje základní ekonomické kategorie jako dělba práce či soukromé vlastnictví, ve skutečnosti právě odcizená práce sehraává „roli původního základu; ale může navíc naplňovat tuto roli jen tehdy, dokud ji získává jako pověření a zmocnění od celého pojetí Člověka, které odvozuje z esence Člověka nutnost a obsah známých ekonomických pojmů.“⁴⁴ Jelikož je podle Marxe v podřízenosti dělníků zahrnuta podřízenost lidí obecně, politická emancipace dělníků je pro něj obecně lidskou emancipací. Teorie odcizení navíc implikuje určité teleologické pojetí dějin, které jsou završeny překonáním onoho odcizení a návratem lidí ke své podstatě. Komunismus tak označuje „za negaci negace, za osvojení lidské podstaty, která se prostředkuje sama se sebou negací soukromého vlastnictví.“⁴⁵ Za materialistickými prvky se tak podle Althussera skrývá skutečnost, že text je stále poplatný idealistické a humanistické problematice.

Althusserova kritika humanismu pak dále spočívá v odmítnutí historicismu či kontinuálního, teleologického vývoje v němž by například dějinný subjekt postupně překonával své odcizení. Stejně tak jeho koncepce teoretické praxe omezuje roli (vědeckého) subjektu, neboť je vždy svázán danou problematikou. Empirismus naopak pojímá jako humanismu bližší směr, v němž nezaujatý pohled subjektu vzhledem k vnějším objektivním danostem získává poznání. Zásadní je však pro něj vyznačení onoho zlomu v Marxově díle, jímž se Marx distancuje od vlastní humanistické minulosti. Ten lokalizuje ve spisech z let 1845-1846, v *Německé ideologii* a v *Tezích k Feuerbachovi*. V obou textech je tak patrný přesun k více materialistickému pojetí, v němž se neopírá o nějakou koncepci lidské podstaty, která musí být člověku opět navrácena. Sám tak v druhém z jmenovaných textů píše, že „lidská podstata není nějaké abstraktum vlastní jednotlivému individuu. Ve své skutečnosti je to souhrn společenských vztahů.“⁴⁶

Althusserovi bližší jsou však patrně pasáže z *Grundrisse* či *Kapitálu*, v nichž se Marx vymezuje vůči metodologickým východiskům politické ekonomie. Její přístup označuje jako „robinsonády“, neboť vycházejí ze samostatného produkujícího

44 Althusser, Louis: For Marx. 2005, s. 158-159

45 Marx, Karl: Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844. 1978, s. 95

46 Marx, Karl a Friedrich Engels. *These o Feuerbachovi*. In Marx, Karl a Friedrich Engels, Hrbek, Mojmír a Oldřich Vyhnalík (eds.). *Spisy. Svazek 3*. 1958, s. 18

jednotlivce. Tím však zakrývají skutečnost, že takové pojetí jednotlivce je vlastní až kapitalistickému výrobnímu způsobu. „Není pro ně výsledkem dějin, ale jejich východiskem. Protože individuum odpovídající přírodě není – podle jejich představy o lidské přirozenosti – historicky vzniklé, nýbrž je dáno přírodou.“⁴⁷ I izolovaný jedinec tak je především produktem určité organizace sociálních vztahů. Popírání této skutečnosti a s tím spojená humanistická perspektiva pak mají ideologické důsledky, neboť implicitně legitimizují status quo. V tomto pojetí „jsou pak zcela nepozorovaně podkládány buržoazní vztahy jako nezvratné přírodní zákony společnosti in abstracto.“⁴⁸

V „archeologických“ dílech Michela Foucaulta lze najít dvě formy kritiky humanismu, byť obě můžeme označit jako epistemologické. První kritiku nacházíme ve *Slovech a věcech*, v nichž se Foucault zabývá řadou epistémé, které určovaly západní myšlení od renesance. Zatímco renesanční epistémé byla vlastní konfigurace vědění na základě vztahů podobnosti, pro klasickou epistémé, která trvala do konce 18. století, je naopak vědění zakotveno ve všestranné reprezentaci, v níž jsou jednotlivé prvky ve vzájemných vztazích identity a difference. Tato epistémé se následně rozpadá, je nahrazena epistémé moderní, v níž reprezentace sice nezaniká, proměňuje se však její role. „Posláním reprezentace věcí už není rozvíjet v suverénním prostoru tabulku jejich uspořádání; ze strany empirického individua, kterým je člověk, je reprezentace jevem – a možná jen zdáním – pořádku, který nyní patří samotným věcem a jejich vlastnímu zákonu. V reprezentaci věci už neukazují svou identitu, ale vnější vztah k člověku.“⁴⁹

S nástupem moderní epistémé tak podle Foucaulta dochází k objevení se figury člověka v tom smyslu, že začíná hrát epistémicky ústřední roli. Reprezentace už není chápána jako zcela samostatná, neboť musí být umožněna člověkem. Ten však spolu s jeho vědění není neomezený – jeho vědění je naopak konečné. Ona konečnost je však současně konstitutivní pro poznání jako takové. „Odsud neukončitelná hra vzájemného poukazování: vědění člověka je konečné, neboť je uzavřený v pozitivních obsazích jazyka, práce a života bez možnosti osvobodit se; a naopak, život, práce a jazyk se

47 Marx, Karl: Rukopisy "Grundrisse". I. 1971, s. 55

48 Ibid., s. 41

49 Foucault, Michel: Slova a věci. 2004, s. 320

vyskytují ve své pozitivitě, neboť formy poznání jsou konečné.“⁵⁰ Člověk je tak sice podmiňován, je objektem poznání v empirických vědách, ale přesto nemůže zůstat pouze objektem – právě díky oné konečnosti, která jej ustavuje jako objekt, je subjektem a sám tak umožňuje život, práci i jazyk, které jej omezují. Člověk tak existuje empiricky, jako objekt vědění, ale současně sehrává roli transcendentálního subjektu, který vědění jako takové umožňuje. Foucault se tak následně zabývá například tím, jak v moderní filosofii probíhaly (neúspěšné) snahy o vysvětlení oné dvojaké povahy člověka jako současně empirického a transcendentálního.

Z podobné perspektivy je tematizován historický rozměr člověka, který vyvolává otázku po jeho původu. Jeho historický původ je však smíšen s historičností práce, jazyka a života, věcí, které jej předcházejí. Počátek tak nikdy není s ním současný. I zde ovšem může být původ samotný uchopen jako něco, co je umožněno konečností člověka. Svět se totiž stává historickým jen díky tomu, že jej tak člověk pojímá. „Dějiny začínají jen s projekty lidského vědomí; svět událostí se stává historickým jen tehdy, kdy jej vědomí vykládá v souvislosti s těmito projekty. Člověk tím, že se ustavuje jako historickou realitu, rovněž ustavuje svět jako historický.“⁵¹ Znovu-uchopení tohoto počátku, jímž člověk ustavuje historii, pak pro Foucaulta znamená i snahu o uchopení lidské esence, která tomuto počátku odpovídá.

Foucaultův závěr *Slov a věcí* je pak často vykládán jako kritika humanismu, který se stal určujícím pro moderní epistémé. Kromě zmínek několika vnitřních inkonzistencí, které mají být vlastní například pokusům o smíření empirické a transcendentální povahy člověka, se Foucault příliš nezaměřuje na to, proč je tato moderní epistémé hodná opuštění. Jeho argument spočívá pouze v poukázání na to, že v evropské kultuře je „člověk nedávným vynálezem.“⁵² Humanismus se pak přestává jevit jako nutný osud našeho myšlení. Člověk nemusí být nutně základním organizačním principem naší epistémé. I proto opatrně oceňuje disciplíny jako psychoanalýza či etnologie. Ty totiž „zkoumají podmínky mimo člověka, které umožňují, že je reprezentujícím subjektem, nabízejí způsoby myšlení, které neberou člověka jako základní kategorii a dokonce

50 Ibid., s. 324

51 Gutting, Gary: Michel Foucault's archeology of scientific reason. 1989, s. 206

52 Foucault, Michel: *Slová a věci*. 2004, s. 391-392

nabízejí alternativní způsoby pro to, jak pojmáme sebe sama.“⁵³ Moderní epistémé založená na ústřední pozici člověka se tak podle Foucaulta vyčerpává a především tak ohlašuje to, že nezůstane věčná. Proto tak na závěr ohlašuje, že „člověk se vytratí jako tvář z písku na břehu moře.“⁵⁴

Druhá kritika humanismu, která se nachází zejména v *Archeologii vědění*, by se dala nazvat metodologickou. Při vymezování se vůči dějinám idejí tak Foucault poukazuje na blízkost zakládající role subjektu s představou kontinuálních dějin. Vycházíme-li při pozorování dějin z pojetí zakládající subjektivity, pak můžeme být svedeni k tomu do dějin promítat falešné kontinuity či dokonce teleologické prvky, kdy budou dějiny nahlíženy jako série událostí, jimiž subjekt postupně překonává své odcizení a blíží se ke své podstatě. Subjekt je tak další z oněch instancí, které nenápadně zavádějí kontinuitu mezi jednotlivé diskurzivní formace. Stejně jako objekt není ani subjekt pro daný diskurz zakládající, stává se spíše určitou jeho funkcí či pozicí, která může být různě obsazena. „Místo aby odkazovaly k syntéze nebo k jednotící funkci subjektu, manifestují různé modalities vypovídání v této analýze jeho rozptýlení.“⁵⁵ Tento přístup potvrzuje i v pozdější přednášce *Co je to autor?*, kde prosazuje strukturálnější přístup, který nebude vycházet právě z jednotící funkce autora, která je zde korelátem funkce subjektu. Odmítá tak směr bádání, které by se tázalo po tom, jak autor či subjekt obdarovává text smyslem. Naopak mu jde „o to, zbavit subjekt (nebo jeho náhradníka) jeho původní zakládající role a analyzovat jeho roli jako proměnnou a komplexní funkci diskursu.“⁵⁶

V Althusserově a Foucaultově kritice humanismu však přes toto téma narazíme na dvě místa, v nichž se rozcházejí a v nichž Foucault vede s Althusserem implicitní polemiku. První se týká vztahu ideologie a vědy, druhé zase zařazení Marxe v dějinách evropského myšlení.

53 Gutting, Gary: Michel Foucault's archeology of scientific reason. 1989, s. 215

54 Foucault, Michel: Slova a veci. 2004, s. 392

55 Foucault, Michel: Archeologie vědění. 2002, s. 86

56 Foucault, Michel: Co je to autor? In Foucault, Michel: Diskurs, autor, genealogie: tři studie. 1994, s. 62

Ačkoliv je téma ideologie u Althussera často spojována až s jeho pozdějšími texty, hraje klíčovou roli už v této „epistemologické fázi“. Úzce souvisí se všemi již probranými tématy. Téma diskontinuity se zde projevuje v radikálním oddělení nově konstituované vědy od její ideologické prehistorie. Věda a ideologie jsou tak u Althussera v přísné opozici. Kritika empirismu pak souvisí s tím, že poznání založené na pouhém pozorování vnějších daností bez jejich transformace povede k pominutí toho, jak jsou tato empirická fakta ideologicky determinovaná. Humanismus v raných dílech Althussera často slouží jako hlavní zástupce ideologie – již proto, že odpovídá oné rané fázi Marxova díla, kterou překonává radikálním zlomem a ustavením historického materialismu jako vědy. Althusser tak určuje humanismus jako ideologický pojem, neboť „ačkoliv označuje souhrn existujících vztahů, na rozdíl od vědeckého pojmu nám neposkytuje prostředky k jejich poznání.“⁵⁷ To tak odpovídá výše zmíněné Marxově kritice Robinsonád – vycházíme-li z pojmu člověka, který je nepřiznaně odvozen z toho, jak se v současné společnosti jeví, pak jej ve skutečnosti nepoznáváme. Musíme vykročit za něj, zaujmout více strukturální perspektivu a jedině díky ní můžeme získat poznání o tom, čím člověk v dané sociální formaci je. „O lidech můžeme získat poznání jedině tehdy, když se vytratí filosofický (teoretický) mýtus člověka v prach.“⁵⁸

Už v těchto raných textech naznačuje sociální funkce ideologie. Představuje pro něj nevědomý systém reprezentací, který je vlastní lidem ve vztahu k jejich sociálnímu světu (a k podmínkám jejich sociální existence) a který je rovněž vlastní každé (a to i komunistické) společnosti. Zcela určující je však stále její role jako opaku vědy. Podle Althussera je totiž „ideologie, jako systém reprezentací, rozlišena od vědy tím, že prakticko-sociální funkce je v ní více důležitá nežli teoretická funkce (funkce poznání).“⁵⁹ Zatímco vědě je vlastní to, že je převážně autonomní a sama obsahuje principy, jimiž je validována, ideologie je vždy závislá na vnějších sociálních určeních. Přesvědčivost tohoto rozlišení je nicméně u Althussera poněkud oslabena tím, že i jeho teoretický

57 Althusser, Louis: *For Marx*. 2005, s. 223

58 *Ibid.*, s. 229

59 *Ibid.*, s. 231

projekt nebyl zcela autonomním, neboť byl vyvolán snahou o obhajobu určitých proudů a kritiku jiných v rámci Komunistické strany Francie.⁶⁰

Toto rozlišení ideologie a vědy jako přísných opozic však u Foucaulta nenajdeme. To je samozřejmě způsobeno tím, že Foucault neanalyzuje vědu, ale to, co označuje jako vědění. To odpovídá právě tomu, co může být v dané diskurzivní praxi vyřčeno, tedy poli, v němž jsou výpovědi organizovány a v němž subjekt či objekt zaujímají příslušné pozice. Následně se tak Foucault dočasně chopí i pojmu ideologie, s nímž sám nikdy předtím (a ani nikdy poté) významně neoperoval, aby se pustil do implicitní polemiky s Althusserovou dichotomií vědy a ideologie. Nejprve upřesňuje, že věda se s věděním sice zcela nepřekrývá, přesto „se v tomto věděním lokalizuje, strukturuje určité své objekty, systematizuje určité své výpovědi, formalizuje některé ze svých pojmů a strategií, tedy v tom smyslu, jak toto zpracování člení vědění.“⁶¹ Tím se Foucault dopouští první relativizace vědy – upozorňuje na to, že vždy vyvstává na pozadí tohoto vědění. To je navíc vždy formováno určitými praktikami, a to jak diskurzivními, tak nediskurzivními. „Pokud je vědění zapojeno v určitých praktikách – vyvstání vědy pak nijak záhadně neukončuje tyto praktiky. Naopak, tyto praktiky přežívají a koexistují – více či méně pokojně – s vědou.“⁶² Tím tak Foucault zachází ještě dále a upírá vědě ono (téměř) úplné odstřižení od sociálních vlivů, které ji podle Althussera odlišuje od ideologie.

Další rozdíly v souvislosti s otázkou ideologie pak vycházejí z odlišného pojetí diskontinuální epistemologie, které bylo naznačeno v první kapitole. Foucault sice bezesporu v některých ohledech navazuje na tradici historické epistemologie, svou prací se však od ní (a zejména od Bachelarda) vzdaluje více nežli Althusser. Sám práce Bachelarda a Canguilhema označuje za epistemologickou historii vědy, která „ukazuje, od čeho se věda osvobodila a co všechno musela nechat za sebou, aby dosáhla prahu vědeckosti. Díky tomu považuje tento popis za svou normu již konstituovanou vědu; dějiny, které vypráví, jsou nutně periodizovány opozicí pravdy a omylu, racionálního a iracionálního, zábrany a plodnosti, čistoty a nečistoty, vědeckosti a nevědeckosti.“⁶³ S

60 Viz např. Benton, Ted: *The rise and fall of structural Marxism*. 1984, s. 15-16

61 Foucault, Michel: *Archeologie vědění*. 2002, s. 276

62 Lecourt, Dominique: *Marxism and Epistemology*. 1975, s. 200

63 Foucault, Michel: *Archeologie vědění*. 2002, s. 284

určitými rezervami lze do téže kategorie přidat i Althussera a zaměřit se na to, v čem se Foucault od jejich postupu odlišuje. Zvláště u Bachelarda a Althussera lze totiž upozorovat určitou progresivní orientaci diskurzu, která se lokalizuje na místě oné diskontinuity. Ta tak rozděluje u Bachelarda ještě nekonceptualizovanou oblast čiré zkušenosti od jejího vědeckého zpracování danou teorií, u Althussera zase posun od problematiky ideologické prehistorie k problematice ustavené vědy.

U Foucaulta však nic podobného nenajdeme. Jednotlivé přesuny diskurzivních formací a střídání jednotlivých epistémé nepostupují k většímu projasňování a vyvracení omylů. Je mezi nimi tak spíše vztah nesouměřitelnosti. Na menší úrovni je pak onen nutně progresivní vývoj upřen i na poli vztahu vědy a ideologie. Podle Foucaulta totiž „korigováním sebe sama, opravováním svých chyb, upevňováním svých formalizací se diskurs nerozchází nutně se svým vztahem k ideologii. Její role se nezmenšuje v té míře, v jaké se zvyšuje přesnost a napravují se omyly.“⁶⁴ U Foucaulta se ona proměna epistemologického zlomu, který zde nevede nutně k formování vědy, projevuje i v odlišném pojetí epistemologické překážky. Ta se zpětným pohledem nejvíce jako série chyb a omylů, které disciplína musela potlačit, aby se ustavila jako věda. „Co epistemologická historie obecně kategorizuje jako překážky vědění se pro Foucaulta stává podmínkami možnosti. Osvobozením dějin z područí epistemologie Foucault ukazuje, že to, co historie doposud vylučovala, bylo to, co umožňovalo samotné vědění, které historie kladla do středu pozornosti.“⁶⁵

Touto kritikou rozlišení ideologie a vědy Foucault vhodně poukazuje na to, že Althusserovo pojetí ideologie je v tomto ohledu příliš úzké a možná až příliš svázané s akcentem na autonomii vědy a s pomíjením jiných forem vědění (a jejich vztahů s ideologií). Například Dominique Lécourt shledává v této kritice příslib nové a Althussera překonávající koncepce ideologie. Jedná se však pouze stále o příslib, neboť tento Foucaultův pojem ideologie by byl podmíněn větším rozpracováním vztahů mezi diskurzivními a nediskurzivními praktikami⁶⁶, které vědění a tedy i ideologii formují. S tím však Foucault ve fázi archeologie nepřichází.

64 Ibid., s. 277

65 Delaporte, Francois: Foucault, epistemology and history. 1998, s. 292

66 Lecourt, Dominique: Marxism and Epistemology. 1975, s. 204-206

Tento rozdíl se pak přenáší i do způsobu kritiky, kterou vůči humanismu může vůbec směřovat. Zatímco v rámci metodologické kritiky se dostává prostor pro to, proč je archeologii třeba očistit od humanistického zakotvení například v poznávajícím subjektu, v konkrétních archeologických pracích se Foucault musí vzdát normativity. Tedy alespoň v té podobě, kdy by posun od jednoho způsobu myšlení k druhému vykládal jako posun od něčeho před-vědeckého k exaktnějšímu. Ze *Slov a věcí* tak vyplývá pouze důraz na to, že člověk není nutným základem vědění, že je vlastní jen této konkrétní epistémé. Některé momenty mohou budít dojem, že Foucault osciluje mezi deskriptivním a normativním uchopením této transformace, z nichž ovšem ony normativní soudy v ničem nezakládá⁶⁷. Toto odsouzení by pak bylo validní právě z oné rekurentní perspektivy, od níž se distancuje, v níž se normou posuzování minulosti stává daná věda. Přesto jeho „vítání“ konce moderní epistémé nespočívá v ničem jiném než v upozornění na její nutnou historičnost.

Posledním bodem rozkolu mezi Althusserem a Foucaultem v tomto období je pak jejich odlišné zařazení Marxe v dějinách evropského myšlení. Zatímco Althusser vlastně celé své rané dílo postavil na tom, že Marx se odtrhl od svých humanismem a idealismem formovaných počátků, Foucault jej ve *Slovech a věcech* vnímá jako zcela poplatného moderní epistémé, která se opírá právě o konečnost člověka. Ve své analýze ekonomie moderní epistémé se zaměřuje především na Ricarda, a když vzápětí krátce zmiňuje Marxe, nepopírá jejich zjevné rozdíly. Klíčovým tématem pro zařazení Ricarda do moderní epistémé a pro jeho srovnání s Marxem je pojetí dějin, ke kterému se propracovává prostřednictvím pojmu vzácnosti. Východiskem zde není hojnost potřeb, ale především původní nedostatek na zemi, který lidi motivuje k práci. Tím se tak otevírá historický a antropologický aspekt Ricardovy teorie. „*Homo economicus* – to už není člověk představující si své vlastní potřeby a předměty, které jej mohou uspokojit; je to člověk, který přežívá, tráví a ztrácí svůj život v unikání před hrozbou smrti. Je to konečná bytost.“⁶⁸ Historie pak směřuje k tomu, že si lidé uvědomují vlastní omezení, základní

67 Han, Beatrice: The Death of Man - Foucault and Anti-Humanism. In O'Leary, Timothy, et Falzon, Christopher (eds.): Foucault and Philosophy. 2010, s.135

68 Foucault, Michel: Slova a věci. 2004, s. 268

nedostatek a tedy i svou konečnost. Podle Foucaulta pak toto pojetí spěje k tomu, že v nějaké formě dojde k jejímu naplnění.

Foucault zde představuje dvě protikladné alternativy, první Ricardovu a druhou Marxovu. Ricardova pesimistická verze spočívá v konečném přiblížení se onomu nedostatku – běh dějin se tak v podstatě zastaví, lidé přijmou onen nedostatek a práce se tomu přizpůsobí. Marx naopak přichází s revoluční a optimistickou alternativou: i zde se sice neustále stupňuje nedostatek, dokonce do té míry, v níž ohrožuje existenční podmínky dělníků. To je umocněno tím, že dělníkům je jejich práce odcizena a pod tlakem akumulace kapitálu a nových podniků ustavičně klesají mzdy. To vede k vytvoření celé třídy pauperizovaných dělníků, kteří „na vlastní kůži zakouší, co je potřeba, hlad a práce. V tom, co ostatní připisují přírodě nebo spontánnímu pořádku věcí, oni poznávají výsledek historie a odcizení od konečnosti, která tuto formu nemá. Proto mohou, a to pouze oni, znovu uchopit tuto pravdu lidské podstaty a obnovit ji. A toho je možné dosáhnout jen odstraněním či aspoň obrácením Historie a jejího dosavadního běhu: až poté přijde čas, který bude mít jinou formu, jiné zákony a jiný způsob plynutí.“⁶⁹ Foucault tak nepopírá protikladnost obou koncepcí. Jeho cílem je ale ukázat, že na archeologické úrovni jsou zakotveny v tomtéž systému moderní epistémé. Obě koncepce vycházejí z konečnosti člověka i z možného konce či cíle dějin. I proto pro něj ve skutečnosti marxismus nepředstavuje žádnou diskontinuitu vzhledem k politické ekonomii či myšlení 19. století. „Marxismus je v myšlení 19. století jako ryba ve vodě, kdekoli jinde nemůže dýchat.“⁷⁰

Toto Foucaultovo zhodnocení Marxe je z několika důvodů poněkud problematické. Odpovídá totiž spíše raným spisům jako již zmíněná *Odcizená práce*, a naopak v řadě ohledů mívá Marxovy pozdní spisy, v nichž nevychází z těchto obecných kategorií jako člověk, ale naopak je odvozuje ze sociálních vztahů konkrétní historické formace. Lépe by tak toto přiřazení bylo obhajitelné s odkazem na přetrvávající evoluční pojetí dějin, které je pouze protkáno diskontinuitami a (v pozdních dílech) decentrováno z perspektivy člověka. Nicméně tím narážíme na to, že epistémé se vyznačují mnohem

69 Ibid., s. 271-272

70 Ibid, s. 272

větším časovým rozpětím nežli například Althusserovy problematiky, jichž může existovat několik i u samotného Marxe. Tím se opět vracíme k tomu, že (jak upozorňuje Etienne Balibar) Foucaultově pojetí epistémé je vždy vlastní určitá invarianta, která spojuje i odlišné přístupy. Nejde tak jen o to, že na rozdíl od Althussera či Bachelarda archeologie, působící na mnohem hlubší úrovni, „zcela ignoruje jakékoliv rozlišování mezi běžným, empirickým poznáním (*connaissance commune*) a poznáním vědeckým, racionálním.“⁷¹ Cílem archeologie ve *Slovech a věcech* je vztažení jednotlivých myslitelů k oné zacelující invariantní epistémé, která je všechny spojuje. A tou je zde určité teleologické pojetí dějin, vycházející z humanismu, které Foucault u Marxe shledává.

Na jiném místě v *Archeologii vědění*, kde se o tuto periodizaci nepokouší, hodnotí Marxovo pojetí dějin značně příznivěji. Historický materialismus tak pojímá nikoliv jako zlom, ale jako první ze sérií decentrací, které při historických zkoumání podkopávají suverenitu subjektu.⁷² Tento obrat by však neměl být vykládán tak, že se Foucault ztotožnil s Althusserovým výkladem Marxe, mimo jiné i proto, že v dalších dílech nejsou jeho vyjádření konzistentně příznivá, ale ani kritická. Vhodnější je výklad, dle něž Foucaultova vyjádření směřem k Marxovi jsou spíše strategická, a která spočívají „v pohybu od zlomu k taktickému spojení, první zahrnující globální kritiku marxismu jako ‚teorie‘ druhý částečné užití marxistických zásad či tvrzení kompatibilních s marxismem.“⁷³ Foucault tak odmítá přijetí marxismu jako teorie, kterou by se jeho práce měla řídit a která by měla představovat nějaký definitivní zlom. To ovšem neznamená, že jeho dílo s určitými body Marxova díla a zvláště Althusserovou teorií nemůže přicházet do styku, nemůže se jimi inspirovat a rozvádět je dále. Právě tento „pohyb“ bude znázorněn v následujících dvou kapitolách.

71 Růžička, Jiří: Člověk a (jeho) práce. Althusser a Foucault o postavení Marxe v dějinách myšlení. 2011, s. 232

72 Foucault, Michel: Archeologie vědění. 2002, s. 24

73 Balibar, Etienne: Foucault and Marx – The Question of nominalism. In Armstrong, Timothy J.(ed.): Michel Foucault, Philosopher. 1992, s. 53

3. Dějiny

3.1 Mezi Sartrem a strukturalismem

Nahlížíme-li koncepcce dějin, s nimiž operují Michel Foucault a Louis Althusser, je možné je bezesporu nahlížet jako určité rozvedení tradic, které je předcházejí. Oba spojuje vliv francouzské epistemologie, která zdůrazňovala právě vývoj vědeckého poznání. Stejně tak se oba snaží kriticky vypořádat s tím, jak byla historie promyšlena v marxistické tradici. Althusser se tak snaží ubírat cestou přeformulování základních principů, s nimiž tato tradice nahlíží dějiny. Foucault se naopak snaží vyznačit vlastní cestu, byť i u něj můžeme najít určitou afinitu s marxismem, a to zejména v antihumanistickém Althusserově pojetí. Za účelem promyšlení této potenciální blízkosti obou autorů lze přístupy Foucaulta a Althussera kontextualizovat nikoliv vlivem jim předcházejících tradic, ale naopak jim současnou debatou mezi Sartrovou existencialistickou verzí marxismu a strukturalisticky orientovanou antropologií Claudea Léviho-Strausse. Tato debata tak může posloužit jako určité rámování francouzské intelektuální atmosféry počátku 60. let, kdy docházelo k ústupu fenomenologických zkoumání (reprezentovaných Sartrem) ve prospěch většího vlivu strukturalismu. Jak Michel Foucault, tak Louis Althusser totiž bývají někdy označováni jako zástupci strukturalistického proudu. Díky vztažení koncepcí dějin u Althussera a Foucaulta k této debatě je pak možné se tázat, nakolik je toto označení legitimní a nakolik naopak zakrývá originální cestu obou autorů.

Za Sartrovým projektem, respektive obratem k marxismu, který završil vydáním *Kritiky dialektického rozumu* (1960), je snaha skloubit existencialismus s marxismem. Díky tomu má být marxismus, pro Sartra příliš strnulý pod vlivem různých forem determinismu, oživen. Deterministické pojetí najdeme například v Marxově *Úvodu ke kritice politické* (1857) ekonomie, kde Marx píše o tom, že společenské a výrobní vztahy jsou nezávislé na vůli jednotlivých lidí, a že tyto výrobní vztahy „tvoří ekonomickou strukturu společnosti, reálnou základnu, nad níž se zvedá právní a politická nadstavba a

které odpovídají určité formy společenského vědomí.“⁷⁴ Takové pojetí marxismu podle Sartra ve svých analýzách potlačuje rozmanitost dějin a projekty individuálních aktérů kvůli aplikaci apriorních schémat. Satrovou snahou tak je naopak “odmítnutí apriorismu”⁷⁵ a zkoumání dějin bez předsudků. Usiluje tak o vypracování takového pojetí dialektiky, které bude pronikat do dějin a uchopí je jako srozumitelný celek, aniž by komplexitu dějin “dusila” například přijetím ekonomického determinismu. V tomto ohledu tak přijímá další, ale zcela komplementární cíl: vrátit do marxismu člověka a pojmout jej jako konstitutivní princip historického zkoumání. Skutečnost, že chce vycházet v posledku z člověka v jeho historické situaci, vůbec neznamena, že by pomíjel určení, jimž jsou lidé ve svém jednání vystaveni. I proto je Sartrovi patrně nejbližší Marxova formulace z *Osmnáctého Brumairu* (1852), v níž propojuje možnost dějnotvorného jednání lidí s determinací tohoto jednání: „Lidé dělají své dějiny, ale nedělají je libovolně, ne za okolností, jež si sami zvolili, nýbrž za okolností přímo předem daných a zůstavených.“⁷⁶

Stejně tak je jeho teorie humanistická, aniž by například postulovala nějakou fixní esenci, již se člověk vzdálil a která mu musí být v procesu dějin navracena. To by bylo v přímém rozporu se základním principem existencialismu, který spočívá v prvotnosti lidské existence vůči esenci. Esence je něčím, co ve svém jednání a ve svých životních projektech realizují. Právě v tomto smyslu se však Sartre označoval za humanistu – člověku je vlastní právě ona ustavičná transformace, vykračování z vlastních hranic. „Člověk je ustavičně vně sebe sama; jen tím, že si vytváří projekt, a tím, že se ztrácí vně sebe sama, existuje jako člověk, a na druhé straně právě tím, že sleduje transcendentní cíle, může existovat; tím, že je takovýmto překračováním a že uchopuje předměty pouze ve vztahu k němu, nachází se člověk v srdci, v samém středu tohoto překračování. Nejsou jiná univerza než lidský vesmír, vesmír lidské subjektivity.“⁷⁷

Toto propojení důrazu na sociální determinace našeho jednání s existencialistickým pojetím svobodného jednání se pak zrcadlí i v jeho pojetí odcizení. To

74 Marx, Karel: Úvod ke kritice politické ekonomie. 1946, s. 7

75 Sartre, Jean-Paul: Marxismus a existencialismus. 1966, s. 39

76 Marx, Karl: Osmnáctý Brumaire Ludvíka Bonaparta. 1949, s. 11

77 Sartre, Jean-Paul: Existencialismus je humanismus. 2004, s. 55

u Sartra funguje jako určitý spouštěč dějin. Už v prvotní formě odcizení jako nedostatku, v němž jsou lidé ve vzájemně antagonistických vztazích a v němž „každý jednotlivec, který spotřebovává určitý předmět, jej implicitně spotřebovává proti všem ostatním“⁷⁸, se lidé pokoušejí překonat tuto původní situaci, aniž by ji spolu s odcizením překonali definitivně. Proto se odcizení objevuje nejen ve vzájemných vztazích mezi jednotlivými lidmi, ale obecně v procesu dějin, kdy jsou lidé svazováni dřívějšími určeními, které se snaží svými projekty transcendovat. Ono překonání však nemůže být úplné, neboť člověk „překračuje danou situaci tím, co dokáže udělat z toho, co z něho udělali, I když sám se nikdy ve svém zpředmětnění nepoznává.“⁷⁹

Sartrovým klíčem k analýze společnosti je tak dialektická totalizace, která rekonstruuje dějinný pohyb díky návratu k vědomí jednotlivců, které svobodně rozvrhuje projekty tváří v tvář svazujícím okolnostem. Klade-li pro Sartra dialektika dějiny jako něco srozumitelného díky totalizaci jednotlivých projektů, neprovádí to nějak „zvnějšku“, ale naopak má tato totalizace svůj původ v dialektice nutnosti a svobody na úrovni individuálního jednání a v totalizaci, kterou provádějí sami jednotlivci v širším sociálním poli. Sartre tuto zakořeněnost dialektiky v lidském jednání vyjadřuje poněkud krkolomně: „Dialektika, pokud existuje, může být jen totalizací konkrétních totalizací prováděnou mnohostí totalizujících jednotlivců.“⁸⁰ Pro určité shrnutí Sartrova přístupu k analýze společnosti je však zásadní to, že pro zkoumání dějin považuje za nezbytný rekurz k vědomí konstruujícím projekty, stejně jako to, že je-li pro něj něco „bytostně lidské“, pak je to právě tento ustavičný dějinný pohyb.

Kritická polemika, kterou vůči Sartrovi namířil Claude Lévi-Strauss v závěru *Myšlení přírodních národů* (1962), pak vůči existenciální antropologii akcentující primát dějin a dialektického rozumu postavila primát nevědomých struktur. Kritika Léviho-Strausse byla bezesporu namířena především vůči roli, kterou Sartre přiznával dějinám, ne vůči historii jako disciplíně obecně. Na jiném místě historii vymezuje jako disciplínu, která se sice stejně jako antropologie zabývá člověkem, činí tak však z odlišné, ale stále

78 Poster, Mark: *Existential Marxism in Postwar France*. 1975, s. 278-279

79 Sartre, Jean-Paul. *Marxismus a existencialismus*. 1966, s. 81

80 Sartre, Jean-Paul: *Critique of Dialectical Reason*. 2004, s. 37

legitimní perspektivy. „Historie organizuje svá data ve vztahu k vědomým vyjádřením sociálního života, zatímco antropologie postupuje zkoumáním jeho nevědomých základů.“⁸¹

Tento rozdíl je pak ve srovnání se Sartrovou koncepcí, která v dějinném pohybu vidí to, co je typicky lidské, ještě umocněn. Jeho zkoumání, v němž význam rekonstruuje z vědomých aktů samotných lidí se pro Léviho-Strausse ukazuje jako slepá cesta, neboť tento význam je sám problematický. Proto proti Sartrově důrazu na teorii odcizení a východisku ve vědomí staví rozlišení základny a nadstavby, přičemž ony významy odvozené z vědomí jsou samy jen výrazem nadstavby, a proto nemohou sloužit jako východisko zkoumání.⁸² Stejně tak se vymezuje proti Sartrově upřednostnění dialektického rozumu vůči rozumu analytickému. I proto se pro zkoumání společnosti a člověka nemáme obracet k vědomým aktům člověka, ale naopak jej analyzovat z odstupu a s ohledem na nevědomé struktury, které tyto akty determinují. Proto Lévi-Strauss za cíl antropologie nepokládá „konstituování člověka, ale jeho disoluci v elementárnější složky.“⁸³

Sociální a kulturní rozmanitost, kterou má badatel před očima, je pak vždy v první řadě výrazem skrytých, invariantních struktur. V podobném ohledu se vymezuje vůči Sartrově progresivně-regresivní metodě, která umožňuje rekonstruovat pohyb dosavadních dějin tím, že se „znovuobjeví původ či kořeny určitého bytí regresivním návratem k jeho původním podmínkám, z nichž se pak progresivně pokračuje skrze jejich různé následky k jejich intencionálnímu či neintencionálnímu výsledku.“⁸⁴ Tato metoda je pro Lévi-Strausse jen zcela předběžná a vědecká racionalita u ní musí ustrnout. „V tomto návratu k sobě, v němž Sartre vidí důkaz, vidíme my spíše ověření, protože pro nás sebevědomí bytí klade problém, jehož řešení je mimo jeho sféru.“⁸⁵

Pro účely této kapitoly je zásadní krátká pasáž, v níž Lévi-Strauss sám představuje, co pro něj dějiny znamenají a v čem pak sestává funkce historie. V souladu s principy strukturalismu tak zkoumá především synchronní celky systémů nežli

81 Lévi-Strauss, Claude: *Structural Anthropology*. 1963, s.18

82 Lévi-Strauss, Claude: *Myšlení přírodních národů*. 1996, s. 307-308

83 *Ibid.*, s. 299

84 Rosen, Lawrence: *Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre*. 1971, s. 284

85 Lévi-Strauss, Claude: *Myšlení přírodních národů*. 1996, s. 307

diachronní osu jejich změn. Proto se vymezuje vůči Sartrově pojetí, v němž „jako kdyby diachronie fundovala určitý typ inteligibility, který je nejenom nadřazený tomu, jež přináší synchronie, ale který je zejména specifitěji lidský.“⁸⁶ Převrácení této hierarchie pak vede k tomu, že podle Lévi-Strausse se dějiny v posledku rozpadají na disparátní body, tedy historická data, k nimž historik přistupuje s určitým kódem, s jehož pomocí je klade do určitých vztahů a linií posloupnosti.

Dějiny tak nepředstavují nutně kontinuální vývoj, ale naopak jejich výsledná podoba vychází z reorganizace opozic mezi jednotlivými prvky (historickými daty). „V lingvistice se tyto opozice nacházejí v částech promluvy, v sociálních vztazích v recipročních vazbách mezi osobami a skupinami, a v historii tento kontrast existuje v koncepcích před a poté. Chronologie tak není důležitá jako výpověď o určité kontinuitě či vývoje, ale jako vyznačení toho, jak mysl seskupuje, kóduje a klade význam na souhrn konstitutivních jednotek vytažených z nepřerušené sekvence událostí.“⁸⁷ Seskupování historických dat se tak může dít více způsoby. Historie obecně tak vlastně nemůže existovat, neboť jsou tato data organizována z různé perspektivy. Je-li Sartrovým cílem odkrýt určitou historickou totalizaci, pak jej zde Lévi-Strauss konfrontuje jak s tím, že tato totalizace je spíše arbitrární, tak s mnohostí možných totalizací. I proto je podle něj žádoucí „vzdát se snahy hledat v historii nějakou souhrnnou totalizaci totalizací dílčích, anebo přiznat všem stejnou reálnost.“⁸⁸ Nepřipadá-li všeobecná historie v úvahu, neboť historických totalizací je vždy nutně více, pak je zřejmé, že člověk nemůže být privilegovaným východiskem totalizace.

3.2. Althusser a dějiny – od struktury k procesu

Způsob, kterým Althusser nahlíží problematiku dějin, byl do jisté míry naznačen už v předchozí kapitole věnované epistemologii. Do vývoje vědeckého poznání zanašel pod pojmem epistemologického zlomu radikální diskontinuitu a vymezoval se proti

86 Lévi-Strauss, Claude: *Myšlení přírodních národů*. 1996, s. 310-311

87 Rosen, Lawrence: *Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre*. 1971, s. 285

88 Lévi-Strauss, Claude: *Myšlení přírodních národů*. 1996, s. 313

empirismu i idealismu. Oba směry jsou pro něj vlastně opačnými stranami téže mince, neboť zatímco empirismus zaměňuje předmět reálný za předmět poznání (esence, kterou poznáváme, je z něj abstrahována), idealismus naopak pojímá předmět poznání jako předmět reálný (reálné předměty jsou manifestací ideje, kterou poznáváme). Jako alternativu tak navrhuje v návaznosti na Marxovu kapitolu o metodě z *Grundrisse* tu koncepci, která oba dva druhy předmětů přísně odděluje a vědecké poznání nahlíží jako radikálně transformativní, v němž není diskontinuita zahlazována postupným vývojem esence či rolí subjektu.

Stejně přistupuje i k problematice dějin. I zde se vymezuje proti představě dějin jako určitého kontinua a především vůči zavádění jakékoliv formy teleologie. Právě proto je pro Althussera zásadní výše zmíněná pasáž z *Grundrisse*, kde Marx nejen že odděluje objekt poznání a reálný objekt, ale především zpochybňuje představu, že by se oba řády vyvíjely stejně, tedy že by vývoj dějin musel nutně kopírovat cestu od abstraktního ke konkrétnímu, která je vlastní myšlení.⁸⁹ Althusserova kritika empirismu se zde překládá do kritiky představy, v níž dějiny odpovídají jednoduché sukcesi jednotlivých období. Podle Althussera se nemůžeme spokojit s pouhým „pozorováním dějin“, ale musíme nejprve zkonstruovat pojem dějin a vůbec pojetí historického času. „Ve skutečných dějinách není nic, co by nám umožňovalo je číst v ideologickém kontinuu lineárního času, který musí být jen lépe vyznačen a rozdělen; naopak má vlastní extrémně komplexní a specifickou temporalitu, která je samozřejmě naprosto paradoxní ve srovnání s odzbrojující jednoduchostí ideologického předsudku.“⁹⁰ Těmito slovy se pochvalně vyjadřuje směrem k raným historickým pracím Michela Foucaulta. Ty pro Althussera potvrzují, že ani dějiny nemůžeme nazírat bezprostředně v jednoduché lineární sekvenci, ale rovněž to, že opuštěním tohoto důrazu na kontinuitu přestanou být dějiny homogenním celkem. Stávají se naopak celkem komplexním s celou sérií relativně autonomních temporalit. I proto je pro něj cílem „zkonstruovat pojmy rozličných historických časů, které nejsou nikdy dány v ideologické zřejmosti kontinuity času, ale

89 Althusser, Louis: From Capital to Marx's Philosophy. In Althusser, Louis, et. Balibar, Etienne: Reading Capital. 2009, s. 44

90 Althusser, Louis: The Object of Capital. In Althusser, Louis, et. Balibar, Etienne: Reading Capital. 2009, s. 115

které musejí být konstruovány z diferenční povahy a diferenční artikulace svých objektů ve struktuře celku.“⁹¹

Jedním z ústředních pojmů, jímž se Althusser přibližuje k vypracování tohoto pojetí historického času, je z Freudovy psychoanalýzy vypůjčený pojem předeterminace. K němu se propracovává přes snahu obhájit svébytnost Marxovy dialektiky. Podle Althussera nemůžeme Marxovu dialektiku nahlížet jako pouhou inverzi Hegelovy dialektiky, kdy se přenáší ze sféry myšlení na oblast materiálního světa. Podle něj prochází radikální transformací i dialektika samotná. Pro Althussera je tak zásadní to, že Marxova dialektika se vykazuje vnitřní komplexností a rozmanitostí vývoje jednotlivých kontradikcí. Každá forma kontradikce, tedy nejen ekonomická, může být pro běh dějin a pro jeho vysvětlení určující. „Jestliže je hlavní kontradikce postačující pro určení situace, kdy je revoluce na pořadu dne, pak nemůže ze své vlastní moci vyvolat revoluční situaci.“⁹²

Z Marxova metodologického úvodu ke *Grundrisse* pak přejímá přístup, v němž jednoduché kategorie jako práce sice mohou být ve své obecnosti vztaženy ke všem epochám, přesto jsou „v samé určenosti této abstrakce právě tak produktem historických vztahů a mají plnou platnost jen pro tyto vztahy a uvnitř nich.“⁹³ Jakákoliv abstraktní kategorie, kterou používáme jako východisko našeho zkoumání, se ve skutečnosti objevuje až za velmi konkrétních historických podmínek. I pro Althussera tak „jednoduché existuje pouze v rámci komplexní struktury; univerzální existence jednoduché kategorie není nikdy původní, objevuje se pouze jako výsledek dlouhého historického procesu, jako produkt vysoce diferencované sociální struktury; takže ve skutečnosti se nikdy nepotýkáme s čistou existencí jednoduchosti, ať už esence či kategorie, ale s existencí ‚konkrétností‘ komplexního strukturovaného bytí a procesů.“⁹⁴

To posléze přenáší i na základní kontradikci u Marxe, tedy na rozpor práce a kapitálu, ve vztahu k ostatním kontradikcím (politickým, náboženským, kulturním). Tyto „sekundární kontradikce nejsou pouhými projevy hlavní kontradikce, hlavní kontradikce

91 Ibid., s. 114

92 Althusser, Louis: *For Marx*. 2005, s. 99

93 Ibid., s. 59

94 Ibid., s. 196-197

není esencí a sekundární kontradikce jejími projevy“⁹⁵, jak je tomu podle Althussera u Hegela. V tomto ohledu se tak Althusser odkazuje na známý dopis Engelse Josephu Blochovi, v němž se Engels snaží podat ne-mechanistickou verzi vztahu základny a nadstavby. Ekonomika není sama determinujícím faktorem, zbytek společenského celku ale determinuje v poslední instanci. Proto platí, že „ekonomická situace je základnou, ale na průběh dějinných zápasů také působí a jejich formu v mnoha případech převážně určují různé momenty nadstavby.“⁹⁶

Ekonomika, která je určující pouze v poslední instanci, je pak pro Althussera určitým zastřešením pojetí předeterminace sociální reality i Marxova pojetí dialektiky. Každý rozpor a každá část sociální reality jsou relativně autonomní, determinují i samotnou ekonomiku, která však přistupuje jako poslední určující činitel. To ovšem neznamená, že ekonomický rozpor musí být vždy ústřední. „Nejedná se tedy o esencialistickou koncepci, nýbrž o vícevrstevnatý celek, jehož jednotlivé vrstvy na sebe navzájem působí, každá z nich je předeterminována vrstvami ostatními, aniž by jedna byla na druhou redukovatelná.“⁹⁷ Proto se Althusser vymezuje vůči ekonomismu, který „jednou provždy identifikuje kontradikci determinující v poslední instanci s rolí dominantní kontradikce“⁹⁸. Ekonomistické výklady Marxe tak zůstávají u pouhého převrácení Hegelovy dialektiky a stanovují neměnnou hierarchii jednotlivých instancí či kontradikcí.

S touto kritikou ekonomismu by se tak mohlo zdát, že Althusser může mít k Sartrovi v některých ohledech blízko. Sartre však z Althusserovy perspektivy přichází se stejně problematickým pojetím dějin, které pouze nemá kořeny v ekonomickém redukcionismu, ale v hegliánství a humanismu. Althusser tak vnímá humanismus a ekonomismus jako paradoxně blízké směry, neboť redukují dějiny na jednu kontinuální linii. Podobně jako Lévi-Strauss proto vyčítá Sartrovi, že přichází s jednou obecnou Historií, ačkoliv skutečné dějiny jsou rozpadlé do vícero různých temporalit. I proto tak

95 Ibid., s. 205

96 Engels, Friedrich: Engels Blochovi, 21. září. In Engels, Friedrich a Karl Marx: Vybrané dopisy ve dvou svazcích. Svazek 2. 1981, s. 454

97 Kužel, Petr: Filosofie Louise Althussera. 2014, s. 80

98 Althusser, Louis: For Marx. 2005, s. 213

nahlíží Sartra jako „filosofa zprostředkování par excellence“, přičemž funkce těchto zprostředkování „je právě zaručení jednoty v negaci diferencí.“⁹⁹ Sartrovská totalizace je tak jen další redukcí dějin na jedno kontinuum, jehož garancí tentokrát není determinace ekonomiky, ale lidské jednání, které chce překročit svazující determinace.

Tato kritika Sartra, důsledný antihumanismus i časté užívání pojmu struktura pak často svádí k chápání Althusserova díla 60.let jako další inkarnaci strukturalistické metody, která pouze tentokrát dostala marxistickou podobu. Takové zařazení Althussera však komplikuje již zmíněný koncept předeterminace, který se právě vymezuje vůči představě, kdy bychom jednotlivé instance (politickou, ideologickou) chápali jen jako vyjádření určité skryté struktury. Ačkoliv ekonomika je determinující v poslední instanci, i ona sama je předeterminována dalšími instancemi sociálního celku – není tak něčím neměnným na hlubší úrovni. Tento rozdíl vlastního (a obecně marxistického) přístupu od strukturalismu akcentuje sám Althusser, když strukturalistické pojetí sociální totality chápe jen jako kombinatoriku předem existujících prvků.¹⁰⁰ Když se Althusser vymezuje proti Lévi-Straussovi s tím, že „pro pochopení skutečného jevu není zásadní přijít s pojmem jeho možnosti, ale s pojmem jeho nutnosti“¹⁰¹, nevytýká mu nedostatečný determinismus, jak by se z této formulace mohlo zdát. Terčem jeho kritiky je naopak to, že kvůli nadřazení invariantních prvků vůči rozmanitým projevům jednotlivých společností pak tuto rozmanitost nedokáže vysvětlit. S předeterminací se tomu chce právě vyhnout, neboť jednotlivé sociální instance nejsou pouhými variacemi zastřešujícího – ekonomického – prvku, ale samy jeho podobu ovlivňují.

Více pak strukturalismus evokuje koncept, s nímž Althusser přichází na konci svého příspěvku v *Čist Kapital*, tedy koncept strukturální kauzality. Tímto pojmem se Althusser snaží zrekonstruovat to, jak Marx „teoreticky objasnil účinnost struktury s ohledem na její prvky.“¹⁰²

99 Althusser, Louis: The Object of Capital. In Althusser, Louis, et. Balibar, Etienne: Reading Capital. 2009 , s. 151

100 Althusser, Louis: Essays in Self-criticism. 1976, s. 129

101 Althusser, Louis: The Humanist Controversy and Other Writings. 2003- s, 27

102 Althusser, Louis: The Object of Capital. In Althusser, Louis, Etienne Balibar: Reading Capital. 2009 , s. 210

V tomto ohledu však Althusserova inspirace nevychází ani tak ze strukturalismu jako spíše ze Spinozy. Marxovu strukturální kauzalitu vymezuje vůči dvěma odlišným pojetím – karteziánské tranzitivní kauzalitě, v níž jsou prvky myšleny v nezávislosti na celek, a Leibnizově či Hegelově modelu vyjádření. V tomto druhém pojetí sice najdeme vztah celku a prvků, ovšem za cenu redukce role jednotlivých prvků i komplexity celku. Tento přístup totiž „předpokládá, že daný celek je redukovatelný na vnitřní esenci, jíž jsou ony prvky celku pouhými fenomenálními formami vyjádření.“¹⁰³ V této souvislosti se pak Althusser odvolává na Spinozův princip imanentní kauzality, podle něž je „Bůh imanentní a nikoli vnější příčinou všech věcí.“¹⁰⁴ Toto odmítnutí transcendence příčiny či struktury vůči účinkům či jednotlivým prvkům nevede jen k tomu, že každý prvek je touto strukturou a nemůže být myšlen od ní odděleně, ale stejně tak strukturu samotnou nemůžeme myslet jinak než skrze její prvky.

Toto nás vede k otázce Althusserova nominalismu. Toto označení, k němuž se Althusser sám hlásil¹⁰⁵, může být překvapivé s ohledem na Althusserův holismus i trvání na determinaci v poslední instanci ekonomikou. Jeho důraz na zachování rozmanitosti a relativní autonomie jednotlivých instancí sociálního celku však napovídá, že u Althussera nemůžeme myslet onen celek a ani onu obecnou, determinující kategorii, bez jejich určení jednotlivými prvky. V Althusserově pojetí tak nemůžeme hovořit o dualitě vnějšku a vnitřku, o příčině a účincích odděleně. Althusser tento typ příčiny označuje za absentní „ne z důvodu exteriority struktury s ohledem na ekonomické jevy, ale naopak, je to právě forma interiority struktury jako struktury ve svých účincích.“¹⁰⁶ Je zde však stále určité napětí, které je Althusserově projektu vlastní a které jej do jisté míry odlišuje od Foucaultovy koncepce, jak bude následně představena. Althusser je tak i v tomto raném období myslitelem stejně tak konjunktury a nahodilého jako strukturálních determinací. Přesto se ale pokouší o určitou omezenou totalizaci jednotlivých instancí, snaží se odhalit sociální celek a díky pojmům jako strukturální kauzalita či determinace v poslední instanci zaručit jeho minimální jednotu.

¹⁰³ Ibid., s. 206

¹⁰⁴ Spinoza, Benedictus de: Etika. 2001, s. 27

¹⁰⁵ Montag, Warren: Althusser's Nominalism: Structure and Singularity. 1998, s. 67

¹⁰⁶ Althusser, Louis: The Object of Capital. In Althusser, Louis, Etienne Balibar: Reading Capital. 2009 , s. 208

Tento důraz na imanenci příčiny v účincích pak naopak Althussera přibližuje Foucaultovi. V předchozí kapitole byla krátce představena Foucaultova koncepce historického a priori, které sice představuje určitý apriorní pól diskurzu, sám ale vychází z positivity diskurzu a není od něj oddělen. Právě v těchto místech jsou Foucault s Althusserem zajedno ve snaze o teoretickou koncepci, která neeliminuje jednotlivosti ve prospěch vnější instance, aniž by se spokojila s pouhým konstatováním danosti těchto jednotlivostí.

V *Čistý Kapitál* se Althusser rovněž vymezuje vůči rozlišení synchronní/diachronní, je-li kladeno na problematiku dějin jako způsob myšlení přítomnosti (synchronní) a historického vývoje (diachronní). Myšlení dějin skrze tyto pojmy ale vede podle Althussera k ideologickému pojetí času, neboť synchronní představuje „současnost samu, spolu-přítomnost esence s jejími determinacemi“¹⁰⁷, a tím se tak stává poplatnou představě času jako něčeho homogenního v celé sociální struktuře. Diachronní osa pak vede k sukcesi jednotlivých synchronních celků, ale tím se dějiny jako přesun od jednoho celku k druhému stávají čímsi nahodilým a nevysvětleným.¹⁰⁸

Toto nedostatečné promýšlení diachronie se pak u Althussera projevuje více na přelomu 60. a 70. let, kdy opouští slovník evokující strukturalismus a začíná důsledněji myslet dějiny jako proces. Důležitým textem v tomto období je *Odpověď Johnu Lewisovi*, v níž vede polemiku s britským marxistickým filosofem, který hájí tezi, že člověk je tvůrcem dějin. V tomto ohledu tato polemika představuje kontinuitu s Althusserovými dřívějšími texty, neboť terčem kritiky je obecně humanistické pojetí dějin a kritiku Lewisových tezí Althusser často využívá i k napadení obdobných východisek Sartra. Odmítá, že by dějiny sestávaly z toho, že lidé transcendují okolnosti, které je svazují. Dějiny naopak pojímá jako „proces bez subjektu“¹⁰⁹ a odjímá jim jakýkoliv předem stanovený cíl. Ačkoliv lidé v určitém smyslu zůstávají aktéry dějin(dějiny podle Althussera tvoří Člověk, ale masy), nemůžeme vycházet z představy člověka jako

107 Althusser, Louis: *The Object of Capital*. In Althusser, Louis, Etienne Balibar: *Reading Capital*. 2009 , s. 106

108 Ibid., s. 120

109 Althusser, Louis: *Louis Althusser Replies to John Lewis*. 1972, s. 29

subjektu či jednotícího principu dějin. Althusser naopak postuluje nutnost východiska v ekonomickém systému a sociálních vztazích, které člověka formují.

Mimo důraz na dějiny jako proces však tento text obsahuje v Althusserových raných textech nepřítomný důraz na třídní boj. Za tuto absenci sám Althusser podrobil svá díla kritice a svůj důraz tak přenesl od problematiky epistemologie k otázce třídního boje. Marxův epistemologický zlom byl tak podmíněn především jeho filosofickou revolucí, v níž se přiklonil na revoluční stanovisko proletariátu. I proto tak filosofie přestává být pouze epistemologií, ale stává se „třídním bojem na poli teorie.“¹¹⁰ Tento akcent se tak promítá i do jeho přístupu k dějinám. S odkazem na tezi *Komunistického manifestu* (1848), která tvrdí, že „dějiny všech dosavadních společností jsou dějinami třídních bojů“¹¹¹, pak dochází k vlastní tezi a k novému pohledu na dějiny: třídní boj představuje motor dějin, tedy to, co umožňuje, aby dějiny byly v pohybu. Tato teze v souvislosti s tezí předchozí pak vylučuje, že by i proletariát představoval nějaký vyvolený subjekt dějin, že by byl třídní boj a posléze dějinný pohyb vyvolán jednou z tříd, která tomuto boji předchází. Pro Althussera je naopak určující onen vztah. Jak píše na jiném místě: „třídní boj není (odvozeným) účinkem z existence sociálních tříd; třídní boj a existence tříd jsou jednou a toutéž věcí.“¹¹²

Přestože se tak Althusser nedopouští nějaké formy třídního esencialismu, je tato jeho koncepce v jistém ohledu jasným krokem zpět. Jak upozorňuje Martin Jay, „Althusserův nový důraz na třídní boj jako motor dějin možná zachoval jeho antihumanistickou a antisubjektivistickou reputaci, ale jasně podkopával jeho celý epistemologický rámec. Stejně jako silně popíral jakýkoliv původ či jakékoliv genetické centrum strukturální kauzality, tak tvrdil, že vše v této kauzalitě, včetně teoretické praxe, bylo určitým způsobem ‚v poslední instanci‘ funkcí či vyjádřením třídního boje. Tím začal nenápadně reprodukovat právě onen expresivní koncept totality, který se tak usilovně snažil vyloučit z marxismu.“¹¹³ Ve snaze omezit svůj „teoreticismus“ tak

¹¹⁰ Ibid., s. 24

¹¹¹ Marx, Karl a Friedrich Engels: Manifest komunistické strany. In Marx, Karl a Friedrich Engels: Vybrané spisy ve dvou svazcích. Sv. 1. 1950, s. 25

¹¹² Althusser, Louis: Positions. 1976, s. 63

¹¹³ Jay, Martin: Marxism and Totality. 1984, s. 419

Althusser svým příklonem k třídnímu boji potlačil i některé nejpodněnější závěry svého raného období.

3.3. Foucault a dějiny bez totalizace

Je pozoruhodné, že ačkoliv se většina interpretů zabývá afinitou Foucaultova a Althusserova díla na příkladu jejich pojetí ideologie či moci, jasné sblížení jejich koncepcí nastává po některých sdílených epistemologických východiscích zejména ve způsobu, jímž oba autoři promýšlejí dějiny. Jak bylo již zmíněno, Althusser se sám při konstrukci vlastního pojetí historického času souhlasně odkazoval na Foucaultova raná díla. Přínosnější je však toto pořadí obrátit. Nikoliv proto, že by Foucaultův přístup k dějinám byl pokračováním Althusserova, ale z toho důvodu, že jeho přístup vykazuje řadu společných rysů, sdílí stejné polemické cíle, ale současně jisté tendence Althusserova pojetí radikalizuje a tím nutně překračuje Althusserův marxistický rámec.

I u Foucaulta jsou základní kontury jeho přístupu k otázce dějin zřejmé z předchozí kapitoly. Akcentoval-li ve svých raných dílech diskontinuální vývoj různých forem vědění, pak se tím kromě historického zakotvení epistemologie hlásil i k diskontinuálnímu pojetí dějin. To se u něj například v *Archeologii vědění* projevovalo skepsí vůči řadě pojmů, které do dějin často nepřiznaně vnášejí kontinuitu a zahlazují zlomy. Ze stejného důvodu pak byl pro pojetí dějin ústřední i antihumanismus, neboť filosofie vycházející z transcendentální subjektivity pro Foucaulta vedla k omezení historické rozmanitosti vyznačením počátku (a možná i cíle) dějin, a tím tak k uchopení dějin jako jednotného a kontinuálního procesu. „Kontinuální dějiny jsou nepostradatelným korelátem k zakládající funkci subjektu: poskytují záruku, že vše, co mu uniklo, mu bude vráceno; poskytují jistotu, že čas nic nerozpustí, aniž by to obnovil v nově složené jednotce; poskytují příslib, že vše, co difference udržuje v jisté vzdálenosti, si subjekt bude moc jednou opět přivlastnit – ve formě dějinného vědomí -, že bude moci obnovit své panování a nalézt zde něco, co může nazvat svým příbytkem.“¹¹⁴

114 Foucault, Michel: *Archeologie vědění*. 2002, s. 23-24

Vzhledem k tomu, že hned vzápětí Foucault ztotožňuje toto chápání času s totalizací, pak není překvapivé, že byl stejně jako Althusser zařazen pod hlavičku strukturalismu jako teoretický oponent Sartrovy koncepce dějin. Sartrova teorie se pak nejvíce blíží tomu typu marxismu, který Foucault ve *Slovech a věcech* označil za myšlení končící epistémé. Sám Sartre se ovšem rozhodl vymezit vůči Foucaultovi, kterého osočil z pohrdání dějin a z toho, že jeho sekvence jednotlivých epistémé představuje pouze strukturalistické pojetí, v němž není vysvětlen posun od jedné struktury k další. Ačkoliv ve *Slovech a věcech* skutečně není věnován velký prostor podmínkám změny jednotlivých epistémé, ono obvinění z pohrdání dějin spíše vychází z toho, že každý tímto pojmem rozuměl něco jiného. Jak sám Foucault Sartrovi později odpovídá, jeho cílem nebylo zaútočit na dějiny, ale na filosofický mýtus Dějin. „Když se dotkneme některého z velkých témat kontinuity, uplatňování lidské svobody, artikulaci individuální svobody pod vlivem sociálních určení, když se dotkneme jednoho z těchto tří mýtů, pak okamžité lidé začnou křičet o znásilnění či o vraždě dějin.“¹¹⁵

Foucault tak provádí kritiku totalizace i dialektiky v podobném směru jako Althusser, pouze jde většinou ještě o stupeň dále. Archeologická metoda se snaží „rozvinout rozptýlení, jež nelze nikdy redukovat na jednoznačný systém diferencí, rozprášení, které není vztaženo k absolutním osám reference; vypracovat decentrování, které neponechává privilegium žádnému centru.“¹¹⁶ S ohledem na dějiny pak Foucaultův proklamovaný „pozitivismus“ znamená, že se drží u singulárního a i proto se zcela mýjí s projektem totalizace dějin. Ten by jen popíral difference zastřešujícím narativem, který by bral (například v Sartrově pojetí) lidskou schopnost svobodného jednání jako své privilegované východisko. V souladu s tím se pak k otázce dialektiky staví ještě odmítavěji nežli Althusser. Na rozdíl od něj se ji nesnaží „zachránit“ v nějaké méně svazující podobě. Dialektika pro Foucaulta „neosvobozuje difference; naopak zajišťuje, že mohou být vždy navraceny zpět. Dialektická suverenita stejného spočívá v umožnění existence diferencí, ale jen pod pravidlem negativna, jako instance ne-bytí.“¹¹⁷ Foucault

115 Foucault, Michel: *Dits et Écrits*. 1994, s. 666-667

116 Foucault, Michel: *Archeologie vědění*. 2002, s. 306

117 Foucault, Michel: *Theatrum Philosophicum*. In Morar, Nicolae, Thomas Nail, Daniel W. Smith (eds.): *Between Deleuze and Foucault*. 2016, s. 50

archeologii vymezuje spíše jako deskriptivní metodu, která jednotlivosti nechápe jako nějaké podřadné momenty většího celku či jako vyjádření esence, která je v zákrytu. Archeologie „pojímá kontradikce jako objekty, které jsou samy o sobě hodné popisu, spíše než jako jevy, které je třeba překonat za účelem odhalení skrytých principů.“¹¹⁸

Propojíme-li tento přístup s Foucaultovým dalším obdobím, které se nese ve jménu genealogických studií a větší Foucaultovy angažovanosti v politických bojích, pak vyvstává určitá afinita mezi kritikou (Sartrovské) totalizace a rozlišením univerzálního a specifického intelektuála. Univerzální intelektuál, jehož byl Sartre patrně nejvýznamnější pozdní inkarnací, hájil univerzální principy a hovořil ve jménu všech. Ačkoliv Foucault nachází kořeny univerzálního intelektuála v 18.století, zmiňuje i jasné sepětí tohoto pojmu s marxismem. „Domnívám se, že zde nacházíme ideu přenesenou z marxismu, z již upadlé verze marxismu: stejně jako je proletariát, skrze nutnost své historické pozice, nositelem univerzální, tak intelektuál, skrze svou morální, teoretickou a politickou volbu, aspiruje na to být nositelem této univerzality v její vědomé, vypracované formě. Intelektuál má být jasnou, individuální figurou univerzality, jíž je proletariát nejasná, kolektivní forma.“¹¹⁹ Specifický intelektuál se naopak angažuje v lokálních bojích, umožňuje druhým být slyšet než aby mluvil v jejich jménu. V tomto pojetí pak přestává být filosofie univerzálním klíčem ke světu. „Teorie nepředkládá jeden závažný program k realizaci. Nenabízí kufřík plánů, nýbrž bedničku s nástroji, které mohou být podle potřeby použity k formulaci a uskutečnění různých plánů.“¹²⁰ Je pak zřejmé, že Sartrova filosofie stojí na opačné straně, neboť úkolem filosofie v jeho pojetí je naopak uchopení dějin celkovou totalizací jednotlivých momentů.

Stejně jako u Althussera ani u Foucaulta kritika Sartrova humanistického marxismu a podobných směrů neznamenal nekritické přitakání strukturalismu. Jak bylo řečeno, *Slova a řeči* mohou být v určitém ohledu vykládány jako strukturalismu velmi blízké dílo, neboť v nich Foucault přichází s určitými invariantními „strukturami“, tedy epistémé. Konkrétní formy vědění pak mohou působit pouze jako konkrétní manifestace

118 Flynn, Thomas: Sartre, Foucault, and Historical Reason. Vol. Two: A Poststructuralist Mapping of History. 2005, s. 18

119 Foucault, Michel: Political Function of the Intellectual. 1977, s. 12

120 Barša, Pavel: Nietzschevské osvícenství. In Barša, Pavel, et. Fulka, Josef: Michel Foucault – Politika a estetika. 2005, s.80

této určující struktury. Když se v pozdější *Archeologii* od strukturalismu distancuje, sám na počátku knihy lituje, že „ve *Slovech a věcech* chyběla jakákoliv metodologická opora, a tak bylo možné tyto analýzy chápat ve smyslu nějaké kulturní totality.“¹²¹ Následně se tak od strukturalismu distancuje některými kroky blízkými těm Althusserovým. Foucaultovo odmítnutí „uniformního modelu temporalizace“¹²² jej pak rovněž zanáší za hranice pevně vymezené struktury. Kritika možnosti dedukce dějin Sartrovou totalizací pak může být obrácena i na „statičtější“ strukturalismus, který rovněž může potírat jednotlivé difference tím, že je považuje za pouhé fenomény struktury.

„Jestliže jsem vynechal odkazy k promlouvajícímu subjektu, nebylo tomu tak proto, abych odkryl zákony konstrukce či formy, které by mohly být použity stejným způsobem všemi promlouvajícími subjekty, nebylo to proto, abych nechal mluvit velkolepý univerzální diskurz, který by byl společný všem lidem nějaké doby.“¹²³ Invariantní struktury jsou tak pro Foucaulta stejně nepřijatelnou redukcí rozmanitosti diskurzivních praxí jako idea zakládajícího subjektu. I proto je zřejmé, že strukturalismus koliduje s Foucaultovou „pozitivistickou tendencí“. Ačkoliv Foucault hledá určitá pravidla formování výpovědí, neodvozuje je z nějaké vnější instance, ale naopak z nich samotných.

Následný obrat ke genealogickému způsobu zkoumání, který je předznamenán již ve Foucaultově inaugurační přednášce *Řád diskurzu* (1970), v níž nově nahlíží diskurz i jako instanci regulovanou zvnějšku, můžeme vykládat i jako důkaz rostoucí distance od strukturalismu. V této přednášce akcentuje událostní povahu diskurzu, chce zkoumat to, jak se tyto události zaplétají do sérií a vykazují určitou pravidelnost, aniž by jejich specifičnost potlačoval kladením historické kontinuity či napojením událostí na struktury, které jim předcházejí.¹²⁴ Toto letmé vymezení vůči strukturalismu pak rozvádí v jednom z rozhovorů ze 70.let, když říká: „strukturalismus vyvíjel nejsystematičtější snahu o

121 Foucault, Michel: *Archeologie věděni*. 2002, s. 29

122 Ibid., s. 298

123 Ibid., s. 297

124 Foucault, Michel: *Řád diskursu* In Foucault, Michel: *Diskurs, autor, genealogie: tři studie*. 1994, s.28

vyklizení pojmu události nejen z etnologie, ale i z celé řady dalších věd a v extrémní míře z historie. V tomto smyslu nevím, kdo může být větším anti-strukturalistou nežli já.“¹²⁵

Genealogická zkoumání pro Foucaulta znamenají paradoxní obrat k problematice původu. Ačkoliv pojem původu se může jevit jako přesně to, co by do dějin vnášelo identitu, totalitu a zahlazovalo by diskontinuity, Foucaultova inspirace Nietzschem pak vede právě k tomu, že tento význam původu odmítá ve prospěch významů nových. První význam pojmu původ představuje právě stopování původní podstaty věci, ustavování její identity se sebou samou navzdory povrchním rozdílům v čase. Genealogie zkoumá původ v intencích dvou jiných významů. V prvním se původu věnuje genealog ve smyslu rekonstrukce „pocházení“, kdy v dějinách nenacházíme identitu s přítomností, ale naopak rozmanitý rozptyl událostí a kontingencí, které za přítomností stály. Genealogie tak namísto kladení srozumitelné kontinuity a identity přítomnosti s minulostí postupuje k rozptylu událostí a kontingenci, která přítomnost formovala. „Sledovat komplexní dráhu původu znamená naopak podržet to, co se dostalo do rozptylu, jenž jí je vlastní: rovná se to zjišťování nahodilostí, nepatrných odchylek nebo naopak úplných zvrátů, omylů, chybných hodnocení, špatných kalkulů, které daly zrod tomu, co existuje a co pro nás platí: znamená to objevovat, že u kořene toho, co známe, a toho, co jsme, se vůbec nenachází pravda a bytí, nýbrž vnějšnost náhody.“¹²⁶ Třetí způsob zkoumání původu pak představuje vyvstání určité věci jako následek interakce a souboje sil.

Je tak zřejmé, že genealogie ještě více problematizuje snahu o postižení totalit ať už v dějinách či v aktuálním stavu společnosti. Prvnímu uniká dalším problematizováním kontinuity a identity mezi přítomností a minulostí, druhému pak zpochybněním vůbec statutu přítomnosti jako nějakého neochvějného bodu zkoumání a důrazem na diachronní rozměr bádání.

U Althussera sice podobnou proměnu perspektivy na otázku dějin nenajdeme, nicméně přesto můžeme odhalit určité styčné plochy s jeho koncepcí dějin v 60. letech. Tomuto přístupu je samozřejmě bližší Althusser tehdy, když akcentuje konjunkturální

125 Foucault, Michel: Truth and Power. In Foucault, Michel (aut), Colin Gordon (ed.): Power/Knowledge. 1980, s. 114

126 Foucault, Michel: Nietzsche, genealogie, historie. In Foucault, Michel: Diskurs, autor, genealogie: tři studie. 1994, s. 80

povahu sociální reality oproti obecným strukturálním určením. Na druhou stranu Foucaultově kritice prvního významu pojmu původ se blíží i ve své kritice teleologického uchopení dějin či historicismu. V tomto smyslu se tak vymezuje vůči pojmům původu či zrození (geneze), které promítají do dějin kontinuitu a identitu minulosti s přítomností. „Funkcí pojmu původu ... je shrnutí v jednom slově toho, co si nesmíme myslet, abychom si mysleli to, co se po nás chce. Pojem zrození má za úkol se zmocnit a maskovat produkci či mutaci, jejíž rozpoznání by ohrozilo životnou kontinuitu empirického schématu dějin.“¹²⁷

Foucaultovým genealogickým intervencím, které destabilizují nutnost historického vývoje a jeho jednoduché uchopení v kontinuu, se v Althusserově díle ještě více blíží jeho koncepcí setkání. Tu sice plně rozpracoval až na samém konci svého díla v podobě teorie aleatorního materialismu, nicméně v určitých zárodcích byla u něj patrná již v 60. letech. V jedné pasáži se vymezuje proti evolucionistickému modelu, kdy jedna forma společnosti v sobě obsahuje zárodek té další, a historický vývoj je pak vlastně nutným postupem od jedné formy k druhé. Proti tomu klade důraz na nahodilost historických procesů, neboť podle něj „kapitalismus je výsledkem procesu, který nemá formu zrození. Výsledkem čeho? Marx nám to říká neustále: procesu *setkání* několika rozdílných, určitých a nezbytných prvků, vzniklých v předchozím historickém procesu odlišnými *genealogiemi*, které jsou na sobě nezávislé a které mohou být vystopovány zpět k několika možným ‚původům‘: akumulaci peněžního kapitálu, ‚svobodné‘ pracovní síle, technickým invencím apod. Jednoduše řečeno, kapitalismus není výsledkem *zrození*, které může být vystopováno zpět k feudálnímu výrobnímu způsobu jako ke svému původu, jeho svébytnosti, jeho embryonální formě a tak dále; je výsledkem komplexního procesu, který v určitém okamžiku produkuje setkání určitého množství prvků, které jsou náchylné jej ustavit v jejich vlastním setkání.“¹²⁸

Toto zdůraznění nahodilosti dějinného vývoje pak přes zpochybnění historického evolucionismu vede i ke zpochybnění přítomnosti jako nutného výsledku historického vývoje. To je pak analogické kritické funkci Foucaultovy genealogické metody, která v

127 Althusser, Louis: From Capital to Marx's Philosophy. In Althusser, Louis, et. Balibar, Etienne: Reading Capital. 2009, s. 68

128 Althusser, Louis: The Humanist Controversy and Other Writings. 2003, s. 296

naší přítomnosti zpochybňuje to, co bylo považováno za nutné. „Zkoumání původu nic nezakládá, právě naopak: zneklidňuje to, co bylo vnímáno jako nehybné, člení to, co bylo chápáno jako jednotné: ukazuje na heterogenost toho, o čem panovala představa, že je to konformní se sebou samým.“¹²⁹

Jak ukazuje Simon Choat, tento přístup Foucaulta nakonec více přibližuje Marxovi, alespoň jeho kritice postupu politické ekonomie v úvodní kapitole spisů *Grundrisse* o metodě. Ačkoliv Marx přistupuje k analýze předchozích forem společnosti z perspektivy společnosti současné, snaží se vyhnout tomu, aby v tomto postupu nebyla přítomnost nekritizovatelným výsledkem nutného vývoje. Proto se tak vymezuje vůči tomu, kdy političtí ekonomové nahlízejí dřívější formy společnosti prizmatem kategorií kapitalistické společnosti. Politickým ekonomům vyčítá takzvané robinsonády, v nichž postulují samostatně produkujícího jednotlivce jako své východisko. Tím zároveň promítají současné uspořádání do minulosti a „stírají všechny historické rozdíly a ve všech formách společnosti vidí formy buržoazní.“¹³⁰ Pomíjejí totiž, že tento způsob produkce odpovídá pouze moderní kapitalistické společnosti. Ačkoliv se tedy jedná o historicky podmíněný jev, ekonomové jej kladou jako jev zcela přirozený a nutný vlastně v každém ekonomickém uspořádání, a tím současné uspořádání de facto legitimizují „To, že tyto kategorie mohou vrhnout světlo na minulost nemusí znamenat, že tyto kategorie samotné či vztahy, které osvětlují, jsou věčné. Naopak, Marxův zájem spočívá v ukázání skutečnosti, že to, co se nám zdá přirozené a věčné je historické a nestálé.“¹³¹

Foucault tento způsob kritiky později nazve ontologií přítomnosti a pojímá ji jako „kritiku, která již nebude praktikována za účelem hledání formálních struktur s univerzální hodnotou, ale spíše jako historické zkoumání událostí, které vedly k tomu, že se konstituujeme sami a rozpoznáváme se jako subjekty toho, co děláme, myslíme a říkáme.“¹³² Sám však tuto kritiku svazuje přísně s přítomností a odmítá, že by tak vycházela z nějakého transcendentálního stanoviska, která překračuje současnou situaci.

129 Foucault, Michel: Nietzsche, genealogie, historie. In Foucault, Michel: Diskurs, autor, genealogie: tři studie. 1994, s. 80

130 Marx, Karl: Rukopisy "Grundrisse". I. 1971, s. 59

131 Choat, Simon: Marx Through Post-Structuralism. 2010, s. 112

132 Foucault, Michel: What is Enlightenment?. In Foucault, Michel(aut.), Sylvere Lotringer a Lysa Hochtrot (eds): The Politics of Truth. 1997, s., 125

S marxismem jej tak pojí především pokus o destabilizaci statu quo, o to, že genealogií ukazuje v přítomnosti to, co se jeví jako přirozené, jako zcela nahodilý výsledek minulých praktik a bojů. Současně se však tento způsob kritiky vylučuje s revolučním pojetím evolučních dějin, v němž se uvažuje o nutnosti další historické fáze a nové podoby společnosti. Ačkoliv kritický rozměr marxismu se Foucaultovi v tomto ohledu může blížit, jeho revoluční ambice se mu naopak vzdalují. Foucault totiž zdůrazňuje nekompatibilitu tohoto svého projektu „se všemi projekty, které si nárokují být globální a radikální. Ze zkušenosti víme, že nárok na únik ze současné reality za účelem utváření programů jiné společnosti, dalšího způsobu myšlení či kultury, další vize světa, vedlo jen k návratu těch nejnebezpečnějších tradic.“¹³³

Častá blízkost Foucaultova a Althusserova pojetí dějin na pozadí polemiky sartrovského humanistického marxismu a strukturalismu se ve většině případů objevuje ve formě oběma společného odmítnutí totalizace. Sartre, který ve svém pojetí propojuje raný Marxův humanismus s možností překonávání historických a sociálních determinací pak představuje pro oba protikladnou koncepci, která nejen že chápe člověka jako totalizační centrum dějin, ale současně tím z dějin vytěsňuje diferenci. Když pomineme Althusserovy zmínky ze 70. let o třídním boji jako motoru dějin, které dějiny rovněž uchopují v (jistě omezenější) totalizaci, koncepce obou autorů jsou v tomto bodě často velmi blízké. Sám Foucault pak při promýšlení nových způsobů psaní dějin pochvaluje „obdivuhodnou kritiku a analýzu pojmu dějin, kterou rozvinul Louis Althusser na počátku *Čist Kapital*.“¹³⁴

Pro obecné zasazení obou přístupů je užitečné Foucaultovo rozlišení mezi totální a všeobecnou historií. Totální historie „chce restituovat celkovou podobu nějaké civilizace, hledá princip společnosti, význam společný všem jevům určitého období, zákon, jenž zajišťuje jejich soudržnost, tedy to, co se metaforicky nazývá ‚tvář‘ epochy“.¹³⁵ Vztahy dějin pak odvozuje na základě kauzálních modelů a u všech instancí

133 Ibid., s. 126

134 Foucault, Michel: On the Ways of Writing History. In Foucault, Michel (aut.), Faubion, James D. (ed): Aesthetics, Method, and Epistemology. 1999, s. 281

135 Foucault, Michel: Archeologie vědění. 2002, s. 19

společnosti předpokládá tentýž model temporality. Všeobecné dějiny naopak přistupují k dějinám v jejich rozptýlenosti a snaží se mezi jednotlivými prvky klást sériové vztahy bez předpokladu zacelujícího centra. Robert Resch například Althusserovo pojetí chápe jako určitou předzvěst oněch všeobecných dějin.¹³⁶ Vzápětí však správně dodává, že Althusser i tomuto zařazení do jisté míry uniká, neboť na rozdíl od Foucaulta v jeho pojetí najdeme určité totalizační prvky. Navzdory kritice, kterou Althusser směřuje vůči strukturalismu, i on podržuje určité omezené pojetí sociální totality v synchronním rozměru. Samozřejmě tuto totalitu neudrží díky kladení určitého esenciálního centra, kolem něž je zbytek sociálního celku opředen. Sám však trvá na ekonomické determinaci v poslední instanci, která sice nevyjadřuje onen pomyslný střed, ale na poslední chvíli zajišťuje koherenci sociálního celku. Zde tak vidíme, že Foucaultovo pojetí dějin může sice v řadě ohledů odpovídat Althusserově, neboť s ním nastupuje stejnou cestu. Podniká však další krok, který Althusser podniknout nemohl, pokud chtěl podržet marxistické základy vlastní teorie, ať už jakkoliv volně pojaté. Tato tendence k historické totalizaci pak představuje určitou hranici, která znemožňovala jakékoliv výraznější sblížení Foucaulta s marxistickým pojetím dějin.

136 Resch, Robert Paul: *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*. 1992, s. 80

4. Moc a ideologie

4.1 Reprodukce, stát a moc

Konec 60.let znamenal u obou autorů obrat ke koncepcím, které opouštějí čistě epistemologickou rovinu a naopak se přibližují „političtější“ tématům. Obrat ke genealogii u Foucaulta tak neznamená jen nový pohled na dějiny, ale i rostoucí důraz na mocenské vztahy. Stejně tak Althusser s kritikou svého „teoreticismu“ akcentuje roli třídního boje a pokouší se o náčrt nové teorie ideologie, kterou už nepojímá primárně jako protiklad vědy, ale přesouvá se především k její politické funkci. Tento krok podniká ve svém patrně nejznámějším eseji o státních aparátech, kde se snaží najít v rámci marxistické teorie prostor pro důležitější roli státu a ideologie, a následně se pokouší přijít s vlastní koncepcí ideologie. První část této kapitoly bude zkoumat, jak Althusserovo pojetí státních aparátů nejprve ovlivnilo Foucaultovu koncepci disciplinární moci, ačkoliv později se stalo spíše určitým teoretickým pozadím, vůči němuž své pojetí kriticky vymezoval. Druhá část se pokusí o srovnání Althusserovy koncepce ideologie a Foucaultova pojetí moci a vědění.

Stejně zásadní jako samostatná teorie ideologie, s níž Althusser přichází v textu *Ideologické státní aparáty* (1970), jsou i témata a argumentační cesta, jimiž se k této teorii propracovává. Jako východisko mu slouží krok, který byl nastíněn již v předešlé kapitole věnované dějinám – tedy rozvolněnější vztah základny a politicko-právní nadstavby, respektive relativní autonomie druhé jmenované instance. Tentokrát se však jeho argumentace neopírá o předeterminaci jednotlivých instancí, ale spíše o funkci, která je nadstavbě vlastní a která tak poukazuje na její relevanci pro marxistickou teorii. Snaží se tak vykročit za ty pasáže z Marxe, v nichž je nadstavba nahlížena jako pouhý „odraz“ ekonomické základny, na níž ji tak můžeme v posledku redukovat. Například v předmluvě spisu *Úvod ke kritice politické ekonomie* Marx popisuje „ekonomickou strukturu společnosti, reálnou základnu, nad níž se zvedá právní a politická nadstavba a

kté odpovídají určité formy společenského vědomí. Způsob výroby materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec. Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím.“¹³⁷

Toto redukcionistické pojetí se Althusser snaží revidovat, aniž by však zcela opouštěl metaforu základny a nadstavby – stále například trvá na tom, že ekonomická základna je v poslední instanci determinující.¹³⁸ Tato metafora však pro Althussera zůstává pouze deskriptivní – zjišťujeme díky ní hierarchii obou instancí, ale nikoliv jejich funkci. Chceme-li se podle Althussera dobrat toho, co jednotlivé části nadstavby skutečně představují, musíme prostor této metafory opustit a „klást tyto problémy (a tedy je i vyřešit) z hlediska reprodukce.“¹³⁹

Každá sociální formace, vyjádřena z marxistické perspektivy v ní převládajícím výrobním způsobem, musí pro své setrvání v čase reprodukovat podmínky výroby – tedy kromě výrobních prostředků i pracovní sílu a odpovídající výrobní vztahy. Ačkoliv funkci reprodukce pracovní síly částečně plní odměňování pracovníků historicky proměnlivou výší mzdy, její reprodukce a reprodukce výrobních vztahů probíhá i v mimo-ekonomických oblastech. Zásadní je tak reprodukce kompetencí a kvalifikací pracovní síly, ale rovněž i pravidel, díky nimž se podřizuje danému výrobnímu způsobu. „Pro dělníky to znamená reprodukce podřízení pracovní síly vůči dominantní ideologii, a pro aktéry vykořisťování a represe reprodukci schopností jejich schopností správně zacházet s dominantní ideologií.“¹⁴⁰ Z hlediska reprodukce se tak fungování nadstavby jeví jako zcela zásadní pro udržení dané sociální formace.

Althusser se rovněž vymezuje vůči instrumentálnímu pojetí státu v marxistické teorii, kdy je například moderní státní moc pojmána pouze jako „výbor, který spravuje společné záležitosti celé buržoazní třídy“¹⁴¹ či jako nástroj represe, jímž tato třída potlačuje třídu jinou. Althusser v tomto pojetí odmítá onu představu, že buržoazní třída

137 Marx, Karel: Úvod ke kritice politické ekonomie. 1946, s. 7

138 Althusser, Louis: On the Reproduction of Capitalism. 2014, s. 162

139 Ibid., s. 56

140 Ibid., s. 51

141 Marx, Karl a Friedrich Engels: Manifest komunistické strany. In Marx, Karl a Friedrich Engels: Vybrané spisy ve dvou svazcích. Sv. 1. 1950, s. 28

představuje svobodný subjekt, který užívá státu pro realizaci svých cílů¹⁴². Jeho pojetí je naopak relační, respektive funkcionální - vyznačuje-li se stát represivní funkcí, pak ne z vůle dominantní třídy, ale kvůli funkci, která mu připadá v reprodukci daného výrobního způsobu.

Althusserovým zásadním krokem je pak to, že po rozlišení mezi státní mocí a státními aparáty rozlišuje tyto aparáty na represivní a ideologické. Represivní státní aparát, na nějž se marxistická teorie (s výjimkou Gramsciho) zaměřovala především, představuje například armáda, policie či soudnictví. „Represivní státní aparáty operují pod ‚jednotným velením‘ politických zástupců vládnoucích tříd, zajišťují silou politické podmínky reprodukce výrobních vztahů (vztahy vykořisťování), ale rovněž přispívají k jejich reprodukci, a poskytují ‚politické podmínky‘ či jednají jako štít, za nímž operují Ideologické státní aparáty.”¹⁴³ Jestliže nadstavbu nemůžeme myslet jako pouze odvozenou instanci od ekonomické základny, neboť sehraává klíčovou úlohu v reprodukci výrobních podmínek, pak totéž platí i pro ideologii, která není pouhou mystifikací, ale integrální součástí státu.

Toto rozlišení obou druhů aparátů je pak precizováno tím, že represivní aparáty fungují většinou prostřednictvím násilí, ideologické ideologií, ačkoliv do určité míry mohou vykonávat i funkci druhého typu aparátu (viz například disciplína ve škole). Represivní státní aparáty můžeme i kvůli jejich většinově „veřejné” povaze vztáhnout jako propojený celek k společenskému centru v podobě státu, který je sjednocuje – ve skutečnosti tak můžeme mluvit o jediném represivním aparátu. Povaha ideologických státních aparátů je však více ambivalentní. Mohou totiž být jak součástí soukromé (tisk, rodina), tak veřejné (školaství) sféry. Tato skutečnost či to, že jsou tyto aparáty oproti aparátům represivním více rozmanité a rozrůzněné Althusserovi nebrání v tom, aby je pojímal jako aparáty státní. Podle něj o nich můžeme stále mluvit jako o ideologických státních aparátech, a to právě kvůli „ideologii, která je v nich realizována”¹⁴⁴ a která odpovídá dominantní třídě, jež disponuje státní mocí.

142 Althusser, Louis: On the Reproduction of Capitalism. 2014, s. 72

143 Benton, Ted: The rise and fall of structural Marxism. 1984, s. 101

144 Althusser, Louis: On the Reproduction of Capitalism. 2014, s. 137

Ačkoliv Foucaultovo dílo 70.let bývá srovnáváno s Althusserem spíše v souvislosti s koncepcí subjektivace, které bude věnována další část této kapitoly, je pozoruhodné, že v přednáškách první poloviny 70. let, které slouží jako příprava ke knize *Dohlížet a trestat* (1975), sám užívá Althusserovu terminologii. Hovoří tak o státních aparátech a dokonce o aparátu represivním.¹⁴⁵ Užívání pojmu represe však nepředstavuje nějak zásadní rozpor ve Foucaultově díle, neboť již v přednáškách *Trestní teorie a instituce* (1971-1972) předvídá svou pozdější koncepci moci-vědění, když upozorňuje, že se obě tyto instance vždy proplétají a podporují, a funkce moci ve vztahu k vědění nemůže být pojímána pouze negativně.

Užívání této terminologie sice může naznačit určitou ideovou blízkost Foucaulta s marxismem na počátku 70.let, v žádném případě nevede k tomu, že bychom Foucaultovy analýzy mohly označit za marxistické. Foucaultovo užívání některých Althusserových pojmů se vyznačuje častým rozlišováním mezi tím, jaké z jejich aspektů jsou vhodné pro historickou analýzu a které se naopak ukazují jako nedostatečné. Podle Foucaulta musíme při studiu státního aparátu rozlišovat „jeho strukturu, která má skutečně represivní povahu, jeho strategii, která je skutečně orientována k reprodukci, a jeho fungování jako aparátu, které manifestuje vzájemnou souhru mocenských vztahů a výrobních vztahů.“¹⁴⁶ Ačkoliv první dva body odpovídají Althusserově pojetí, třetím bodem se Foucault této koncepci vzdaluje, neboť v něm akcentuje onu vzájemnou souhru dvou instancí, z nichž jedna není (ani v poslední instanci) převoditelná na druhou. Foucault tak implicitně odmítá model základny a nadstavby, a to i v Althusserově „volnějším“ pojetí. Soudní aparát tak sice může reprodukovat výrobní vztahy, být jimi ovlivněn, ale současně do nich sám jako mocenská instance zasahuje. V této souvislosti tak „není ani vyjádřením, ani reprodukcí ekonomických vztahů. Jako mocenský vztah operuje v rámci ekonomických vztahů a tím je modifikuje: přepisuje ekonomické vztahy v rámci mocenských vztahů a tím modifikuje i je.“¹⁴⁷

145 Užívání pojmu represivního státního aparátu je v tomto textu umožněno rovněž historickým zaměřením této práce – nezabývá se „moderní“ mocí, kterou Foucault později označuje jako disciplinární, ale naopak podává genealogii represivně vystupující moci absolutistického státu 17. století.

146 Foucault, Michel: *Penal Theories and Institutions*. 2020, s. 172

147 Ibid., s. 171-172

Moc, která cirkuluje ve společnosti, navíc není redukovatelná na samotné státní aparáty. Proto Foucault zmiňuje nutnost rozlišení mezi funkcí státních aparátů a státními aparáty samotnými, které tuto funkci ztělesňují. Ona represivní funkce moci může být totiž před-státní, a nevyvstává tak až v rámci institucionálního ztělesnění v podobě státního aparátu.¹⁴⁸ Pokud díky státnímu aparátu dochází k reprodukci výrobních vztahů, pak tuto funkci nemůžeme přisoudit moci jako takové, neboť jej předchází.

Hned v následující sérii přednášek nazvané *Trestající společnost* z roku 1972 se Foucault sice v jednotlivých bodech ještě více blíží marxistickému slovníku, paralelně s tím ale precizuje vlastní koncepci moci, která jej od většiny marxistických analýz bude nadále odlišovat. I proto v závěrečné shrnující přednášce zmiňuje „čtyři teoretická schémata, která zdá se ovládají analýzy moci“¹⁴⁹ a od nichž se sám odlišuje. Těmito schématy jsou: moc jako něco vlastněného, moc lokalizovaná ve státních aparátech, moc podřízená výrobnímu způsobu (který je oproti ní historicky i analyticky prvotní) a moc totožná s ideologií. Všechny tyto body (s možnou výjimkou prvního) evokují Althusserovu teorii, vůči níž se Foucault na tomto místě zřetelně vymezuje. Foucaultova kritika teorie ideologie bude sice předmětem až následující kapitoly, první tři jmenovaná schémata však umožňují nejen dobře postihnout odlišnosti obou autorů, ale i postupně se profilující Foucaultovu teorii moci.

Zmínka mocenského schématu, v němž je moc pojímána jako podřízená vůči výrobnímu způsobu, neboť je relevantní jen do té míry, do níž jej reprodukuje, završuje Foucaultovu kritiku z předchozích přednášek. Foucault navíc tuto kritiku pouze neopakuje, ale spíše radikalizuje k dalšímu kroku. Nestačí tak pojímat mocenské vztahy jako něco, co nepřispívá pouze k reprodukci ekonomiky, neboť se nejedná o instanci podřízenou ekonomice. Závěr *Trestající společnosti* jde v tomto smyslu o něco dále. „Systém moci jako *rozdělování*“, jímž se Foucault zde zabývá, „dalece přesahuje roli pouhé záruky výrobního způsobu; je pro něj konstitutivní.“¹⁵⁰ Pozoruhodné je, že Foucault se k tomuto závěru dostává díky analýzám, které se marxismu naopak velmi blíží.

148 Ibid., s. 152-153

149 Foucault, Michel: *The Punitive Society*. 2015, s. 227-228

150 Ibid., s. 232

Sám totiž naráží na zásadní roli kapitalistického výrobního způsobu, když provádí genealogii disciplinární moci. Zmiňuje její předchůdce v morální kontrole, kterou prováděly například náboženské skupiny. Tato kontrola je následně předmětem několika přesunů. Přestává být formou obrany proti státní moci, ale naopak je touto mocí využívána. Stejně tak se tato moc postupně přesouvá od nižších vrstev společnosti k bohatší třídě. „Stala se tak nástrojem moci pro bohaté nad chudými, pro vykořisťující vůči vykořisťovaným, což vyústilo v novou politickou a sociální polaritu v těchto kontrolních skupinách.“¹⁵¹ Pro tyto přesuny byl rozhodující i nastupující kapitalismus, který přispěl ke změně struktury společenských nezákonností. Dříve tolerované právní nezákonnosti jsou nahrazovány nezákonnostmi majetkovými kvůli alokaci bohatství v materiálech a ve zboží, s nimiž jsou nižší společenské vrstvy ve stále častějším a bližším kontaktu. „Majetková nezákonnost byla oddělena od nezákonnosti právní. Toto rozlišení v sobě skrývá opozici mezi třídami, protože ty nezákonnosti, které byly lidovým vrstvám nejprístupnější, byly nezákonnosti majetkové.“¹⁵² Právě v tomto kontextu rozmachu kapitalismu a třídního štěpení dochází k utužování disciplinární moci a k jejímu společenskému zobecnění.

Paralelní šíření disciplinární moci a nástup kapitalismu Foucault dokládá i tím, že jak v námezdní práci, tak v moderním systému věznění je základní proměnnou čas. I na něm tak demonstruje průnik moci do ekonomických vztahů. Zmiňuje například opatření, která omezují volný čas dělníků, neboť jejich čas se má plně přizpůsobit času produkce. Pracující tak musí být uzpůsobeni jednotlivým výrobním cyklům „Pokud platí, že ekonomická struktura, charakterizovaná akumulací kapitálu, má jako vlastnost transformaci individuální pracovní síly do výrobní síly, pak cíl struktury moci, která nabývá podoby rozdělování, je ještě před tímto stádiem transformace času života do pracovní síly.“¹⁵³ Stejně tak je pro nastupující systém zásadní kontrola těl za účelem jejich zapojení do výrobního procesu. První funkcí moderních institucí trestání tak je „extrakce

151 Ibid., s. 64

152 Foucault, Michel: Dohlížet a trestat. s. 137

153 Foucault, Michel: The Punitive Society. 2015, s. 232

času transformací času lidí, jejich živoucího času, do času práce. Jejich druhá funkce spočívá v přeměně těl do pracovní síly.¹⁵⁴

Právě těmito kroky se Foucault distancuje od Althusserova pojetí, v němž roli nadstavby či moci odpovídá primárně reprodukce již existujícího výrobního způsobu. Foucault toto pořadí převrací, neboť to, že jednotlivce můžeme vnímat jako pracovní sílu není nějakou daností, ale naopak výsledkem působení mocenských strategií. Moc nereprodukuje, ale spíše konstituuje výrobní způsob. Při této příležitosti se Foucault vymezuje vůči řadě filosofických směrů včetně antropologického pojetí marxismu, v němž by byla práce kladena jako přirozenost člověka. Podle Foucaulta je však to, že je člověk aktérem výroby, až výsledkem působení moci. „Toto spojení člověka s prací bylo syntetické, politické; jednalo se o spojení způsobené mocí.“¹⁵⁵ Ono antropologické pojetí pak zastírá mocenské operace, které za konstituci člověka v této podobě stály.

Kritika Althusserovy teorie reprodukce je zde zřejmá. Althusser se sice snaží relativizovat tradiční pojetí základny a nadstavby tím, že zdůrazní zcela určující roli nadstavby pro reprodukci výrobního způsobu. Tím ovšem stále přichází s určitým „ekonomismem v poslední instanci“, kdy se nadstavba ukazuje jako relevantní jen do té míry, do níž sehrává důležitou roli s ohledem na ekonomickou základnu, která jí předchází. Foucaultovu závěrečnou kritiku antropologického marxismu sice nemůžeme vztáhnout na Althussera, kterému je toto pojetí cizí, a ani na celé Marxovo dílo. Althusser sice nepostuluje práci jako lidskou přirozenost, sám ji – alespoň ve srovnání s více historizujícím Foucaultem – nahlíží implicitně jako danost, neboť pracovní sílu pojímá pouze jako něco reprodukováného, nikoliv konstituovaného mocenskými vztahy.

Zatímco zmíněná kritika teorie reprodukce je vlastní jen tomuto období předcházejícím vydání knihy *Dohlížet a trestat*, další dva kritizované body – tedy moc jako něco vlastněného a moc lokalizovaná například ve státních aparátech – představují počáteční pojetí toho, co Foucault rozpracovává později. Můžeme obě tyto kritiky

154 Foucault, Michel: Truth and Juridical Norms. In Foucault, Michel (aut.), James D. Faubion (ed.): Essential Works of Foucault. 1954-1984. Vol. 3: Power. 2001, s. 82

155 Ibid., s. 86

vztáhnout i na Althusserovu teorii státních aparátů, na kterou je alespoň druhá z nich explicitně mířena?

Althusserovo rozlišení mezi státní moci a státními aparáty znemožňuje jednoznačné zodpovězení této otázky. Zatímco o státní moci jako takové a o státní moci realizované v represivním státním aparátu můžeme hovořit jako o moci, která je „pouze“ vlastněna určitou třídou, v případech ideologických státních aparátů je situace složitější. Foucault vůči koncepci, v níž je moc jako něco vlastněného, navrhuje přístup, v němž moc existuje pouze tehdy, je-li vykonávána. „Moc je vykonávána ve vší hloubce, přes celý povrch sociálního pole, v souladu se systémem přenosů, spojení, míst opory ve „věcech“ tak slabých jako rodina, sexuální vztahy, bydlení.“¹⁵⁶ Ačkoliv tato věta směřuje spíše k odmítnutí pevné lokalizace moci, které bude věnována pozornost následně, současně onen akcent na to, že vždy nějak působí v celém sociálním tělese, vede Foucaulta k dalšímu vymezení vůči marxismu. Moc tak nemůže být vlastněna ani jednou třídou, která by ji vyvíjela proti třídě druhé, která mocí naopak nedisponuje.

Přes tyto rozdíly je období *Trestající společnosti* některými interprety chápáno jako to, v němž Foucault popisuje vyvstání disciplinární moci v souladu s perspektivou třídního boje.¹⁵⁷ Ačkoliv má tento závěr bezesporu v některých částech *Trestající společnosti* určitou oporu, musí být doplněn o širší kontext, v němž Foucault tuto optiku přijímá. Foucault zde sice popisuje mocenské vztahy z perspektivy dvou antagonistických (ekonomicky rozlišených) tříd, ale to neznamená, že by se jednalo o perspektivu nutnou a univerzální pro studium moci.

Na počátku *Trestající společnosti* totiž popisuje pojetí občanské války jako určitou metodickou pomůcku, která umožní v daném období rozpoznat povahu mocenských vztahů. Představuje „matrici všech mocenských bojů, mocenských strategií, a proto je i matricí všech bojů v souvislosti s mocí a proti ní.“¹⁵⁸ Vysvětluje-li pomocí této matrice vyvstání disciplinární moci od konce 18.století, pak sahá po boji tříd jako konkrétní podobě tohoto modelu občanské války. Foucault toto pojetí moci jako ustavičné války dále rozpracovává například v přednáškách *Je třeba bránit společnost*.

¹⁵⁶ Foucault, Michel: *The Punitive Society*. 2015, s. 228

¹⁵⁷ Viz např. Legrande, Stephane: *Le Marxisme Oublié de Foucault*. 2004, s. 37

¹⁵⁸ Foucault, Michel: *The Punitive Society*. 2015, s. 13

Tam ji nahlíží jako určitou „*kontra-historii*“, díky níž dochází k destabilizaci statu quo tím, že se poukáže na jeho násilný a z válek vycházející původ. Současně ale jako původce tohoto modelu považuje francouzské teoretiky války ras, a marxismus pak pouze jako jeden z proudů, který tento model výkladu dějin přijal.¹⁵⁹

Marxistické pojetí třídního boje je pak s Foucaultovou koncepcí neslučitelná tehdy, když tento model neutralizuje například zrušením třídní společnosti. Althusser, který akcentuje například primát výrobních vztahů vůči výrobním silám i to, že třídy nemůžeme myslet mimo třídní boj¹⁶⁰, se Foucaultově směru možná nevzdaluje jako jiné marxistické koncepce, které by třídy pojímaly jako oddělené subjekty dějin. I tak ovšem v teorii státních aparátů nahlíží moc jako primárně¹⁶¹ náležející dominantní třídě, která utlačuje třídu druhou.

Tento pohled je však pro Foucaulta nepřijatelný, neboť implikuje pojetí moci jako něčeho jednostranného a negativního. Ačkoliv se moc může týkat dvou antagonistických tříd, nikdy tomu není tak, že jedna mocí disponuje a druhá nikoliv. Nerovnoměrné rozložení moci pro Foucaulta neznamena, že by na jedné straně byla moc a na druhé její absence. Moc navíc dokáže být i produktivní – může směřovat k ovládnutí jedné skupiny druhou, ale současně tím vytvářet příležitosti odporu. Foucault tuto funkci moci demonstruje na příkladu dělnických úspor. Ty sice mají disciplinární účel (zabraňují nomadismu dělníků a tím je i s jejich časem pevněji připojují na výrobní aparát), současně však „produkují opačný účinek, kdy dělník má k dispozici zdroje pro určité svobody, konkrétně svobody stávkovat. Takže stávka jako nástroj odplaty proti zaměstnavatelům je vepsán v samotném opatření, jimiž zaměstnavatelé zamýšleli kontrolu dělnické třídy.“¹⁶²

Toto rozptýlení mocenských vztahů do celku společnosti pak vede i k tomu, že moc nemůžeme lokalizovat v jednom místě, a dle Foucaulta tedy ani ve státních aparátech. Toto rozptýlení je způsobeno na jednu stranu historicky, kdy moc alespoň v moderní době nemůžeme vnímat prizmatem teorie suverenity. Moc už dávno nespočívá v

159 Foucault, Michel: Je třeba bránit společnost. 2006, s. 82

160 Althusser, Louis: Positions. 1976, s. 63

161 Althusser letmo popisuje například i to, jak v kapitalistickém systému působí i „subverzivní“

ideologické aparáty jako odbory či zmiňuje možnost výuky, která s daným systémem není komplicitní.

162 Foucault, Michel: The Punitive Society. 2015, s. 229

osobě krále, který by reprezentoval stát. Foucault tak doporučuje, aby politická teorie onen historický vývoj dohnala tím, že i ona králi setne hlavu ve vlastním přístupu k moci.¹⁶³ Tento moment je rovněž zdůrazněn anti-humanistickou orientací Foucaultovy filosofie, která se zde projevuje tím, že mocenské vztahy jsou vždy decentrovány a nezakládají se tak v žádné formě subjektivity. Foucault tak zdůrazňuje, že mocenské vztahy mohou být intencionální, jsou ale přesto zcela asubjektivní. To je umožněno tím, že moc operuje vždy strategicky. „Intencionalita moci spočívá v její strategické povaze, ale její strategie nemají žádného stratéga. Má racionalitu, ale racionalitu stroje.”¹⁶⁴

V jednom z pozdních textů, shrnujícím eseji *Subjekt a moc*, se Foucault k tomuto tématu lokalizace moci v institucích přímo vrací. Tento přístup je pro něj nadále problematický. „Především proto, že důležitá část mechanismů, které instituce používá, je určena k tomu, aby zajistila její zachování, hrozí tu nebezpečí, že v případě mocenských vztahů uvnitř institucí budeme dešifrovat funkce v podstatě reprodukční. Za druhé: budeme-li analyzovat mocenské vztahy na základě institucí, snadno pak budeme v institucích vidět vysvětlení a původ těchto vztahů, což je totéž, jako kdybychom moc vykládali mocí.”¹⁶⁵ Ona perspektiva, která se zaměřuje především na stát a tedy i na státní aparáty se tak dvěma způsoby točí v kruhu – když zkoumáme moc inherující ve státních institucích, pak ji nadále nemusíme vidět jinde, a současně ji budeme vnímat tak, že funguje jen za účelem udržení právě těchto institucí.

Současně platí to, co bylo popsáno již při popisu rozšíření a zobecnění disciplinární moci, která původně neměla státní podobu, ale spíše byla postupně zestátněna. Proto pro Foucaulta představuje aparát „soustředěnou formu či dokonce strukturní oporu systému moci, který jde mnohem dále a hlouběji. To v praxi znamená, že ani kontrola, ani zničení státního aparátu nemusí stačit pro transformaci a zbavení se určitého typu moci, toho, který v něm působil.”¹⁶⁶ I z těchto důvodů pak Foucault pojem státního aparátu brzy opouští zcela, neboť je příliš „abstraktní pro vyznačení těchto

163 Foucault, Michel: Truth and Power. In Foucault, Michel (aut), Colin Gordon (ed.): Power/Knowledge. 1980, s. 121

164 Kelly, Mark G.E.: The Political Philosophy of Michel Foucault. 2008, s. 48

165 Foucault, Michel: Subjekt a moc. In Foucault, Michel: Myšlení vnějšku. 1996, s. 219

166 Foucault, Michel: The Punitive Society. 2015, s. 229

okamžitých, drobných, kapilárních mocí, které jsou vykonávány na tělo, jednání, činy a čas jednotlivců.”¹⁶⁷

Z Foucaultovy perspektivy tak Althusser nebyl v posledku schopen myslet roli moci a společenské nadstavby nad rámec reprodukce dominantního výrobního způsobu, a stejně tak jeho pojetí nevzalo zcela v potaz komplexitu a propletenost mocenských vztahů. Přesto však v některých momentech Foucaultovo pojetí působí jako spíše doplňující než přímo odmítající teorii státních aparátů. Například ve známé debatě s Noamem Chomskym Foucault popisuje nutnost při odhalování mocenských vztahů vykročit za hranice politických institucí, neboť v zájmu určité společenské třídy mohou stejně tak sloužit i instituce jako rodina či univerzita. „Zdá se mi, že skutečným politickým úkolem ve společnosti, jako je ta naše, je kritizovat fungování institucí, jež se zdají být neutrální a nezávislé, kritizovat a napadat je takovým způsobem, aby došlo k demaskování politického násilí, které se skrze ně vždy vykonávalo skrytě, aby proti nim člověk mohl bojovat.”¹⁶⁸ V této pasáži jako kdyby Foucault opakoval Althusserův krok, v němž rozlišuje státní aparáty na represivní a ideologické, které jsou díky svému soukromému charakteru často méně podezřelé. Zatímco tuto koncepci omezuje výchozí model reprodukce i častá perspektiva státu na mocenské vztahy, tuto druhou slabinu Althusser sám problematizuje tím, že ideologické státní aparáty nahlíží jako pronikající celou společností a ne vždy v úzkém sepětí se státem. Představuje-li tento postup krok směrem, kterým se dále vydal Foucault, jejich další sblížování je v tomto ohledu zkomplikováno Foucaultovou skepsí k pojmu ideologie, která bude zpracována následovně.

4.2 Ideologie a konstituce subjektu

Althusser se snaží dokázat relevanci ideologie pro marxistickou teorii důrazem na její klíčovou roli v procesu reprodukce. Tím však jeho promýšlení tématu ideologie nekončí, neboť svou práci o státních aparátech končí analýzou základních mechanismů ideologie jako takové, která se již od otázky reprodukce vzdaluje. Pokud se předchozí

167 Foucault, Michel: *Psychiatric Power*. 2008, s. 16 (poznámka pod čarou)

168 Foucault, Michel, Noam Chomsky a Fons Elders: *Člověk, moc a spravedlnost*. 2005, s. 49

částí teorie státních aparátů snažil vymezit vůči určitému druhu vulgárního marxismu, který by redukoval nadstavbu na pouhý odraz materiální základny, pak i zde se vymezuje vůči tomu, jak bylo téma ideologie dosud v marxistické tradici nahlíženo.

Klasická formulace teorie ideologie se nachází v *Německé ideologii*, kde Marx s Engelsem tvrdí, že „veškerá ideologie zobrazuje lidi a jejich vztahy jako camera obscura, vzhůru nohama.”¹⁶⁹ Toto převrácené zpodobení skutečných společenských vztahů vyplývá z toho, že ideologie - alespoň v tomto textu¹⁷⁰ - představuje oblast idejí a potažmo i společenských institucí jako oblasti autonomní, ačkoliv jsou determinovány ekonomickou základnou. Takový postup je ideologický tím, že de facto legitimizuje status quo, neboť může klást společenské uspořádání jako něco přirozeného, ačkoliv se ve skutečnosti jedná o výraz konkrétních materiálních vztahů v ekonomické základně, které lze změnit. I proto platí, že „myšlenky vládnoucí třídy jsou v každé epoše vládnoucími myšlenkami, tj. třída, která je vládnoucí materiální silou společnosti, je zároveň její vládnoucí duchovní silou.”¹⁷¹ V tomto ohledu má ideologie sice materiální základ (vychází z daných materiálních poměrů, které obhazuje), současně je ale redukována na pouhý soubor idejí, které jsou falešné, neboť materiální realitu neumožňují poznat adekvátně. Althusser se snaží udržet určitý základ tohoto pojetí (tedy to, že ideologie určitým způsobem sehrává klíčovou roli v udržení společenského statu quo), sám ovšem vykračuje vlastní cestou.

V řadě ohledů u Althussera přetrvává jeho původní vymezení ideologie jako „imaginární vztah mezi lidmi a reálnými podmínkami jejich existence”¹⁷², která je současně určitým nutným sociálním pojivem každé – a tedy i socialistické – společnosti. I proto zdůrazňuje, že ideologie obecně (tedy ideologie jako určitá abstraktní struktura bez obsahu jedné konkrétní ideologie) nemá dějiny, neboť základní rysy jejího fungování jsou

169 Marx, Karl a Friedrich Engels. *Německá ideologie*. In Marx, Karl a Friedrich Engels, Hrbek, Mojmír a Oldřich Vyhnaník (eds.). *Spisy. Svazek 3*. 1958, s. 40

170 Marxova pozdní díla, v nichž se vymezuje vůči postupu politické ekonomie, mohou být také chápána jako kritika ideologie, ačkoliv v nich s tímto pojmem neoperuje. Tato kritika, která obashuje například teorii zbožího fetišismu a robinsonád, byla částečně představena v první kapitole o epistemologii.

171 Marx, Karl a Friedrich Engels. *Německá ideologie*. In Marx, Karl a Friedrich Engels, Hrbek, Mojmír a Oldřich Vyhnaník (eds.). *Spisy. Svazek 3*. 1958, s. 59

172 Althusser, Louis: *For Marx*, 2005, s. 234

atemporální a společné všem společenským formacím. Rovněž se vymezuje vůči Marxově koncepci z Německé ideologie, která podle něj redukuje ideologii na pouhou iluzi, která se k realitě vztahuje pouze negativně, neboť ji maskuje. I podle Althussera sice ideologie nikdy nekoresponduje realitě, přesto se k ní vztahuje. Její imaginární povaha však nevyplývá z toho, jak je v ní reprezentována sama realita a skutečné vztahy, v nichž žijí, ale z toho, že je v ní reprezentován „imaginární vztah jedinců ke skutečným vztahům, v nichž žijí.“¹⁷³

Proti představě, kdy ideologie představuje nějaký systém idejí, který nekoresponduje (materiální) realitě staví Althusser svou druhou tezi – ideologie je bytostně materiální. „Ideologie vždy existuje v aparátu a v praxi či praktikách onoho aparátu. Tato existence je materiální.“¹⁷⁴ Ideologie je tak materializovaná ve státních aparátech a v každodenních praktikách, jejichž prostřednictvím jednotlivci interagují s ideologickými aparáty. Althusser rovněž akcentuje, že ideologie nepředstavuje nějaké ideje, které legitimizují daný sociální řád. Ideologie jako taková je nevědomá, a její šíření probíhá výlučně skrze ony praktiky – ony domnělé ideje jsou tak ve skutečnosti neoddělitelné od našich činů, jimiž se podřizujeme daným ideologickým aparátům.

Snaží-li se zde Althusser uchopit ideologii z jasně materialistických pozic, další (a dost možná nejdůležitější) krok pak souvisí s jeho přetrvávajícím antihumanismem. Ideologie a subjekt jsou totiž dvě koextenzivní kategorie, u nichž nemůžeme myslet jednu bez přítomnosti druhé. Ani v souvislosti s tématem ideologie tak nemůžeme myslet subjekt jako něco daného. Subjekt je naopak vždy konstituovaný prostřednictvím operace, kterou Althusser nazývá ideologickou interpelací. „Veškerá ideologie oslovuje či interpeluje konkrétní jednotlivce jako konkrétní subjekty.“¹⁷⁵ K této interpelaci pak dochází právě v oněch praktikách v rámci ideologických aparátů. Althusser zmiňuje příklad, kdy jednotlivec, který je osloven policistou, se svým vyslyšením jeho výzvy stává se subjektem, neboť se identifikuje s přisouzenou sociální rolí. Tento proces identifikace pak zahrnuje mechanismus uznání, kdy se poznáváme v oné identitě, ale rovněž mechanismus zneuznání. Nejen že nám ona identita nenáleží nějak „přirozeně“,

173 Althusser, Louis: On the Reproduction of Capitalism. 2014, s. 183

174 Ibid., s. 184

175 Ibid., s. 190

ale současně v tomto procesu nedocházíme ke skutečnému poznání působení ideologických mechanismů. Pro to bychom museli vykročit z ideologie na pole vědy, která je naopak procesem bez subjektu a která toto poznání umožňuje.

Jestliže Louis Althusser přichází se svou koncepcí ideologie i za účelem revize toho, jak bylo toto téma nahlíženo v marxistické tradici, u Michela Foucaulta je vztah k tradičnímu chápání ideologie ještě kritičtější. Namísto snahy o novou koncepci ideologie se bez tohoto pojmu snaží obejít a nahrazuje jej alternativou v podobě propojení moci a vědění. Foucault svou skepsi k pojmu ideologie shrnuje v jednom z rozhovorů třemi základními body. „Prvním je to, že ať už chceme nebo ne, vždy stojí v opozici vůči něčemu, co má být nahlíženo jako pravda. Věřím, že problém nespočívá ve vyznačení linie mezi tím, co v diskurzu spadá pod kategorii vědeckosti a pravdy a tím, co náleží nějaké jiné kategorii, ale spíše v tom, abychom historicky nahlíželi, jak jsou produkovány účinky pravdy v diskurzech, které samy o sobě nejsou pravdivé ani falešné. Druhým nedostatkem je to, že pojem ideologie dle mého nutně odkazuje k něčemu blízkému subjektu. Za třetí, ideologie stojí v sekundární pozici s ohledem na něco, co funguje jako její základna, jako její materiální, ekonomická determinanta.”¹⁷⁶ Tento třetí bod bychom pak mohli rozvést v tom, že marxismus v promýšlení ideologie nebyl dostatečně materialistický – ideologii nahlížel jako něco nemateriálního, co musíme demaskovat za účelem odhalení skrytých, materiálních určení.

Z předchozí kapitoly je zřejmé, že Althusserův přístup do tohoto schématu v určitých ohledech zapadá. Například navzdory relativizaci vztahu nadstavby a základny zůstal tomuto modelu stále poplatný, neboť roli ideologie a nadstavby akcentoval především díky jejich funkci v reprodukci daného výrobního způsobu. Další body jsou pro toto zařazení již složitější – Althusserova antihumanistická koncepce ideologie se neopírá o danost subjektu, současně se snaží být důsledně materialistická a neodbývat ideologii jako pouhou fikci či iluzi, která stojí proti pravdě. Můžeme tak myslet určitou

176 Foucault, Michel: Truth and Power. In Foucault, Michel (aut), Colin Gordon (ed.): Power/Knowledge. 1980, s. 118

blízkost mezi Foucaultem, jeho koncepcí moci a vědění, a Althusserovým přístupem k ideologii?

Již bylo řečeno, že perspektiva ideologie je s Foucaultovým pojetím neslučitelná, neboť se snaží nahlížet působení moci v nemateriální dimenzi lidské zkušenosti, například klamající lidské vědomí. „Přemýšlím”, píše Foucault, „zda by nebylo více materialistické se před položením otázky ideologie zaměřit nejprve na otázku těla a účinků, kterými na něj působí moc.”¹⁷⁷ Toto Foucaultem kritizované pojetí se pak opírá o představu lidského subjektu jako něčeho daného, k čemu moc přistupuje až dodatečně. Současně se zde předpokládá určitá dualita uvnitř mocenských vztahů I uvnitř jednotlivců, na něž moc působí. Na jedné straně zde máme násilnou moc, která jako hrubá síla působí na těla a vynucuje si jejich podřízení, na druhé straně zase subtilnější moc v podobě ideologie, jejíž cílem je podřízení mysli ideologickému základu daného společenského řádu.

Tato Foucaultova kritika konceptu ideologie pak odhaluje ambivalenci Althusserova přístupu, který je rozkročen mezi kritizované stanovisko a stanovisko, k němuž směřuje sám Foucault. Althusser přichází s rozlišením mezi represivním státním aparátem a ideologickými státními aparáty, a tak zůstává poplatný oné dualistické koncepci mezi násilím a ideologií podmíněným souhlasem. Takové pojetí předpokládá oddělitelnost moci působící na tělo (u Althussera represe) a oblasti vědění (ideologie)¹⁷⁸. Když však ve svém eseji Althusser postupně opouští téma reprodukce a dvojí státní aparáty, a zaměřuje se konkrétně na fungování ideologie, zdá se, jako by opouštěl i onen kritizovaný dualismus.

Jak upozorňuje Warren Montag, Althusser se tomuto dualismu vzdaluje tím, že se ve své koncepci ideologie zcela odstřihává od představy, v níž ideje determinují fyzické jednání. Ideologie má naopak materiální existenci. Tvrzení, dle něž je ideologie realizována v aparátech, sice implikuje určitou prvotní ideologii před její realizací, ale to

177 Foucault, Michel: *Body/Power*. In Foucault, Michel (aut), Colin Gordon (ed.): *Power/Knowledge*. 1980, s. 58

178 Např. Foucault, Michel: *The Punitive Society*. 2015, s. 233

Althusser odmítá. Ideologii nemůžeme myslet odděleně od její materiální realizace, neboť „ideologie vždy existuje v aparátu a v praxi či praktikách onoho aparátu.”¹⁷⁹

Tím se dostáváme k otázce nominalismu, která byla zmíněna v předešlé kapitole. Foucaultovu historickému nominalismu se Althusser blížil díky návaznosti na Spinozu a jeho koncepci imanentní příčiny. Je sice myslitelem celku, ale celku, který nemůže být myšlen bez své manifestace v dílčích rovinách sociální reality. Nominalismus shledává Foucault nutným i v otázce mocenských vztahů: „moc není instituce, není to struktura, není to ani nějaká síla, kterou by byli někteří vybaveni; je to jméno, které přisuzujeme komplexní strategické situaci v dané společnosti.”¹⁸⁰ Althusser zase v případě ideologických státních aparátů nepoužívá označení státní proto, že by byly přímo napojeny na stát, ale jen z toho důvodu, že je spojuje dominantní ideologie. Perspektivy obou autorů se bezesporu nepřekrývají – Althusser je přece jenom větším “idealistou” v tom smyslu, že načrtává teorii ideologie obecně s konkrétní funkcí, kterou v případě Foucaultovy teorie moci nenajdeme. Montagův výklad ale dokazuje, že i v eseji o ideologických aparátech je (jen letmo zmíněný) Spinoza určitou inspirací, neboť ideologie je zde nahlížena jako „imanentní ve svých aparátech a jejich praktikách, neexistuje mimo tyto aparáty a zcela se s nimi překrývá. Ideje tak mizí do svých materiálních manifestací, jako absentní příčiny, které existují jen ve svých účincích.”¹⁸¹

Podobný vztah imanence se v souvislosti s otázkou moci objevuje u Foucaulta v mocenských strategiích a taktikách v prvním díle *Dějiny sexuality* nazvaném *Vůle k vědění* (1976). Taktiky odpovídají právě oněm lokálním mocenským vztahům, zatímco strategie představují jejich obecnější koordinaci a sdružení. I proto můžeme teprve hovořit o disciplinární strategii, byť ta by nebyla myslitelná bez oněch lokálních výskytů moci. Obě instance se tak vzájemně podmiňují, a současně na sebe nejsou redukovatelné. „Rodina neduplikuje společnost, stejně jako společnost neimituje rodinu.”¹⁸² Princip imanence tak oba autory sblíží, ovšem Althusser jej vždy nahlíží skrze imanenci příčiny v jejích účincích. V jednotlivých praktikách se tak manifestuje daná ideologie, a v

179 Althusser, Louis: *On the Reproduction of Capitalism*. 2014, s. 184

180 Foucault, Michel: *Dějiny sexuality*. I, *Vůle k vědění*. 1999, s. 109

181 Montag, Warren: *The Soul is the Prison of the Body: Althusser and Foucault, 1970-1975*. 1995 s. 63

182 Foucault, Michel: *Dějiny sexuality*. I, *Vůle k vědění*. 1999, s. 117 (překlad upraven J. Š.)

tom je logicky předcházející, zatímco strategie nepředchází jednotlivé mocenské taktiky ani v tomto smyslu.

Montag se snaží Althusserovu pozici přiblížit Foucaultově jak tím, že ideologie nepůsobí na vědomí, ale na těla v ritualizovaných praktikách, tak odvoláním na to, že i podle Althussera najdeme v represivním aparátu prvky ideologie a naopak.¹⁸³ To sice skutečně obě koncepce přibližuje, ovšem ne zcela. Jak bude ještě zmíněno, Althusser navzdory důrazu na praktiky nikdy plně neteoretizuje roli těl v mocenských vztazích. Roli aparátů jako armáda či policie zase nahlíží vždy primárně jako represivní a nepřiliš „produktivní“ na rozdíl od ideologie. Lepším řešením je tak spíše nahlížet na Althusserův esej o ideologických aparátech jako na text, v němž – jeho terminologií řečeno – operují dvě problematiky. Jedna sice relativizuje původní marxistický rámec, ale stále se drží jeho základních schémat, jak je patrné například v ústřední roli státu v reprodukci. Druhá, která je více patrná v samotné teorii ideologie, pak tato schémata rozhodněji opouští a přijímá více onu kapilární a antihumanistickou perspektivu, kterou však do důsledku promýšlí až Foucault.

U obou autorů pak přesun k tématům ideologie či moci značí i paralelní přeformulování vlastní antihumanistické pozice. Jejich cílem již není odmítnutí ústřední role subjektu v rámci epistemologie, ale naopak jeho uchopení jako produktu ideologické interpelace či mocenských vztahů. Althusserova teze, podle níž ideologie interpeluje jedince jako subjekty, se snaží nabourat představu, že subjekt je například nějakým přirozeným nositelem práv tím, že je naopak něčím podřízeným (výsledkem procesu subjektivace) a konstituovaným. K podobnému závěru se dostává i Foucault, kdy v dílech *Dohlížet a trestat* či *Vůle k vědě* zkoumá, jak docházelo ke konstituci moderního subjektu dispozitivem disciplinární moci či moderními diskurzy sexuality. I Foucault tak stále útočí na určitou koncepci humanismu. Moderní člověk je pro něj „již v sobě samém důsledkem určité subjektivace, určitého podrobení, mnohem hlubšího, než je on. “Duše” jej obývá a přivádí k existenci, která je sama jen součástí ovládnutí, jež praktikuje moc na těle. Duše je účinkem a nástrojem politické anatomie: duše je vězením těla.”¹⁸⁴

183 Montag, Warren: *The Soul is the Prison of the Body: Althusser and Foucault, 1970-1975*. 1995 s. 69

184 Foucault, Michel: *Dohlížet a trestat*. s. 65

Ve Foucaultově koncepci tak není moc pouze donucující, ale i normotvorná, kdy v součinnosti s určitým souborem věd a díky působení na tělo vedou disciplíny jednotlivce k určitému jednání. Duše je tak do těla kladena disciplínami jako zdroj normativity a konkrétní identity, který tělo současně omezuje.

Ačkoliv se zde obě pojetí přibližují, Foucaultovo se ukazuje jako více propracované. Althusser totiž sice hovoří o možnosti jakýchsi „subverzivních” ideologických aparátů, i ty jsou však v posledku podřízeny aparátům, které produkují subjekty dominantní ideologie. Ty jsou sice produkovány v rozdílných aparátech, jejich funkce však spočívá primárně v reprodukci stávajícího řádu. Foucault naopak zdůrazňuje, že disciplinární moc „namísto toho, aby uniformně a masově ohýbala všechno, co se jí podřídí, odděluje, analyzuje, diferencuje, dovádí své procesy rozkládání až k nezbytným a postačujícím singularitám.”¹⁸⁵ Tento typ moci tak neprodukuje nějakou podřízenou masu, která bude pouze reprodukovat daný společenský řád v iluzorním domnění vlastní autonomie. Tato moc naopak individualizuje masy a i tím si udržuje vlastní dominanci.

Zásadní rozlišení své teorie moci od teorií předchozích provádí Foucault prostřednictvím kritiky takzvané represivní hypotézy. Tu shledává jako přítomnou zejména u freudo-marxistických proudů, které spojují nástup a rozvoj kapitalismu s rostoucí mocí, která potlačuje sexualitu. Toto pojetí je však pro Foucaulta nepřijatelné, a to z důvodů, které byly většinou již zmíněné. Již dle označení je patrné, že se zde moc pojímá jako pouze represivní, s negativními účinky potlačování již daného. Pro Foucaulta je naopak moc produktivní. To pak souvisí s dalšími dvěma body. Toto pojetí totiž předpokládá, že je zde před působením moci určitý subjekt s vlastními touhami, které jsou dále potlačovány. Sám subjekt i jeho touha samy mocensky utvářené. Nejde tak o to, že „touha je potlačována, prostě proto, že tu nebyl zákon, který konstituoval jak touhu, tak její nedostatek, který ji vyvolává. Vztah moci by existoval všude tam, kde je touha: je tudíž iluzí odhalovat mocenský vztah v represi, která přichází až následně; je ovšem také marné pouštět se do pátrání po touze, která by byla mimo dosah moci.”¹⁸⁶ Je zde rovněž implikována pozice teoretika, který stojí vně moci a který formuluje vhodnou strategii

¹⁸⁵ Ibid., s. 44

¹⁸⁶ Foucault, Michel: *Dějiny sexuality. I, Vůle k vědění*. 1999, s. 97

odporu a který moci uniká. Teoretik ani odpor ale nestojí mimo mocenské vztahy a „celý tento ‚protirepresivní‘ boj nepředstavuje nic víc, ale také nic méně než taktický přesun a obrat ve velkém dispozitivu sexuality.“¹⁸⁷

Althusser sice ve svém pojetí ideologie také částečně vychází z psychoanalýzy (jen místo Freuda je pro něj větší inspirací Lacan), přesto se pod první dva body (moc jako represe a subjekt předcházející účinky moci) nedá zcela zařadit právě díky tomu, jak nahlíží funkci ideologie. I ta je totiž produktivní v tom, že konstituuje subjekt jeho interpelací. Přesto u něj najdeme pasáže, v nichž zdánlivě předpokládá subjekt ještě před ideologickou interpelací. Scéna interpelace, kde policista oslovuje jedince a ten vyslyšením onoho oslovení přijímá svou identitu, jako by již předpokládala subjekt, který na interpelaci reaguje. Althusser se ale snaží omezit to, jak by daný příklad mohl narušit jeho teorii, v níž je subjekt až dodatečně konstituovaný. Onu sukcesi ve skutečnosti nenajdeme, neboť „jednotlivci jsou vždy-jíž-subjekty“¹⁸⁸, a uvádí jako příklad to, že již narození dítěte předchází rituály, které mu přisuzují určitou identitu.

Přesto však tato oblast zůstává Althusserem spíše nemyšlená. To se rovněž ukazuje i v tom, jaký prostor v jeho textu (ne)dostává otázka odporu. Zatímco v oné první části se jeví odpor jako něco vnějšího vůči moci (kdy je cílem třídního boje se zmocnit „nepřátelské“ státní moci a státních aparátů¹⁸⁹), jeho uchopení ideologie pak vlastně znemožňuje ono myšlení odporu, neboť vůči ní není nic vnější. Současně ale nejde tak daleko jako Foucault, pro nějž platí, že „kde je moc, je odpor, a přesto, či spíš právě proto, odpor není nikdy vnějškem vzhledem k moci.“¹⁹⁰ Foucaultův přístup tak zaplňuje slepá místa Althusserovy koncepce ideologie. I proto se v jedné pasáži *Dohlížet a trestat* vymezuje vůči teorii, která jasně evokuje Althussera. „Individuum je nepochybně fiktivním atomem ‚ideologické‘ reprezentace společnosti; je ale také skutečností fabrikovanou tou specifickou technologií moci, jež se nazývá ‚disciplína.‘“¹⁹¹ Důraz na roli těl a komplexnější pojetí moci tak představuje i důslednější propracování motivů, které jsou naznačeny již v Althusserově teorii ideologie. Jak píše Warren Montag,

187 Ibid., s. 153

188 Althusser, Louis: *On the Reproduction of Capitalism*. 2014, s. 192

189 Ibid., s. 73

190 Foucault, Michel: *Dějiny sexuality. I, Vůle k vědění*. 1999, s. 112

191 Foucault, Michel: *Dohlížet a trestat*. s. 273

Foucault tím popisuje „materiální podmínky možnosti interpelace“, v nichž jednotlivec, který je výsledkem procesu individualizace a separace těl, je „vybaven duší, která závisí na oblasti vědění a povaze daného aparátu.“¹⁹²

Z dosavadní komparace je tak zřejmé, že některé z důvodů, kvůli nimž Michel Foucault odmítal pojem ideologie, nemůžeme přiřadit k ideologii v Althusserově pojetí. To totiž nevychází ze subjektu, který by působení ideologie předcházel, ani se reflexí ideologie nevzdaluje materialistické perspektivě na působení moci. Platí spíše to, že Foucault opuštěním kategorie ideologie tyto body, v nichž jej předcházel již Althusser, promýšlí více konzistentně. Foucault ovšem teorie ideologie kritizoval i za to, že staví ideologii proti určité koncepci pravdy či reality. Taková představa Althusserovi není zcela vlastní, neboť se snaží uchopit ideologii ne jako falešné ideje, ale jako materializovanou v konkrétních aparátech. Je tak pro něj skutečně součástí sociální reality? Když zmiňuje, že ideologie nemá žádný vnějšek, dodává, že současně „není ničím jiným než vnějškem (pro vědu a realitu).“¹⁹³ V tomto ohledu je tak mezi jeho koncepcí ideologie a Foucaultovým pojetím moci skutečná propast, neboť Althusser stále – i po opuštění původní scientistické či „teoreticistní“ pozice 60.let – předpokládá opozici ideologie a vědy.

Jak bylo zmíněno v první kapitole, vůči této koncepci se Foucault vymezoval již v *Archeologii vědění*. Profiluje-li se věda vždy na rovině vědění, které je určováno diskurzivními i nediskurzivními praktikami, nemůžeme ji chápat jako nějakou sebe-regulující instanci v kontrastu s z vnějšku determinovanou ideologií. Podobný rozdíl najdeme i zde, kdy se oba autoři posouvají k více „politickým“ teoriím. Althusserova teze, dle níž ideologie nemá vnějšek kromě vědy a reality implikuje představu intelektuála, který jako jediný stojí mimo ideologie a který ideologické konstrukce demaskuje. To ovšem můžeme i nadále obrátit proti Foucaultově „pozitivistické tendenci“, která se zaměřuje jen na to, co je řečeno a za touto rovinou neodkrývá nějakou hlubší realitu. I proto je například moderní subjekt produktem mocenských vztahů, ale to nic neubírá na jeho skutečnosti – není tak pouhou ideologickou fikcí.

192 Montag, Warren: *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*. 2013, s. 166

193 Althusser, Louis: *On the Reproduction of Capitalism*. 2014, s. 192

I zde z Foucaultova díla vyplývá nesmyslnost rozlišení mezi represivními a ideologickými aparáty. Podle něj moc „není chycena v této alternativě, kdy má být vykonávána buď čistě a jednoduše skrze násilné vnucení či tím, že se skrývá a nechává se přijmout díky tomu, že se drží výřečného diskurzu ideologie. Ve skutečnosti je v každém bodě výkonu moci tento bod místem formování nikoli ideologie, ale vědění; a na straně druhé, každé zformované vědění umožňuje a zajišťuje výkon moci.”¹⁹⁴ Z této perspektivy tak Althusser podceňuje produktivitu moci či ideologie s ohledem na její vztah k vědění – ideologie sice může být produktivní v tom, že produkuje určitý typ subjektivity, současně se ale stále vylučuje s oblastí vědění, neboť pouze věda dokáže odkrýt mechanismy ideologické interpelace.¹⁹⁵ Pro Foucaulta však taková pojetí „kladou na sociální pole neprůhlednost, nahlízejí jej jen z hlediska produkce či touhy, ekonomie a nevědomí; ve skutečnosti je zde celá oblast, která je transparentní pro účely analýzy a která může být objevena, pokud budeme studovat mocenské strategie. Kde sociologové vidí pouze mlčenlivý či nevědomý systém pravidel, kde epistemologové vidí pouze slabě kontrolované ideologické účinky, je dle mého možné vidět perfektně kalkulované a kontrolované mocenské strategie.”¹⁹⁶

Směr této kritiky vůči Althusserovi ovšem můžeme obrátit. Problém tak nespočívá jen v tom, že pojímá mocenské a ideologické vztahy jako vylučující se s oblastí vědy, ale rovněž v tom, že vědu nahlíží jako samostatnou instanci bez mocenských účinků. To pak odhaluje potenciálně nebezpečný aspekt Althusserovy filosofie, konkrétně její scientistické orientace, který se prohlubuje právě v eseji o ideologických aparátech. Foucault na jednom místě přednášek *Je třeba bránit společnost* pokládá otázku, která jako by se k této problematice přímo obracela: „ještě dříve, než budeme vědět, do jaké míry takové směry jako marxismus nebo jako psychoanalýza jsou analogické nějaké vědecké praxi v jejím každodenním průběhu, v jejich pravidlech utváření, v používaných konceptech, dříve ještě, než si položíme tuto otázku po formální a strukturální analogii marxistického nebo psychoanalytického diskursu s nějakým

194 Foucault, Michel: *The Punitive Society*. 2015, s. 233

195 Althusser, Louis: *On the Reproduction of Capitalism*. 2014, s. 190

196 Foucault, Michel: *The Punitive Society*. 2015, s. 236

vědeckým diskursem, neměli bychom se tázat po mocenských ambicích, jež v sobě nese nárok být vědou?”¹⁹⁷

Althusserovým problémem tak není ani to, že by mu odpovídala ona pozice univerzálního intelektuála, kterou Foucault identifikuje například u Sartra, neboť tomu se vzdaluje vlastní reformulací marxistické teorie a relativizací některých jejích základních principů. Nebezpečí jeho teorie vyplývá spíše z jeho scientismem podmíněného intelektuálního paternalismu. Ten se nejlépe odhaluje právě v eseji o ideologických aparátech, kde v kombinaci s antihumanistickou orientací implikuje rozdíl běžných občanů, kteří si neuvědomují, že jsou subjekty ideologické interpelace, a intelektuálem, který jako jediný dokáže tyto mechanismy rozkrýt. Foucault sice sdílí onen antihumanistický směr, takováto pozice je mu však stejně cizí jako ta Sartrova.

Od poloviny 70. let se pak oba autoři začínají ubírat zcela odlišnými směry. Althusser sice ve svých pozdních textech, které reflektují krizi marxismu či načrtávají jeho koncepci tzv. aleatorního materialismu, dochází k určité relativizaci marxismu, Foucault však touto dobou opouští už jakékoliv styčné body s Althusserovou filosofií či s marxismem vůbec. V podstatě se stále zabývá týmiž tématy, nahlíží je však z nových perspektiv. Otázku subjektivace tak nenahlíží jen z perspektivy mocenských vztahů, které přispívají ke konstituci subjektu, ale naopak se snaží „studovat způsob, jímž se člověk sám mění v subjekt.”¹⁹⁸ Do jisté míry se tak do Foucaultovy teorie poprvé dostává subjekt, který není myšlený jen jako funkce diskurzu či konstrukt mocenských vztahů. Ani zde ovšem není daností, ale něčím, co se teprve v jednotlivých praktikách utváří.

Paralelně s tímto posunem Foucault promýšlí I koncept governmentality, tedy samotného aktu vládnutí, který pro něj nahrazuje disciplinární moc jako hlavní objekt zkoumání. Zdánlivě může tento posun evokovat přesun k makroúrovni – přece jen zde dostává podstatnou roli stát a ovládání se netýká jednotlivců, ale celých populací. „Vládnout ve státě bude znamenat aplikovat ekonomii (moci), ustavit ekonomii na úrovni celého státu, což znamená vykonávání vůči obyvatelům, bohatství a jednání všech, formu

197 Foucault, Michel: Je třeba bránit společnost. 2006, s. 26

198 Foucault, Michel: Subjekt a moc. In Foucault, Michel: Myšlení vnějšku. 1996, s. 196

dohledu a kontroly, která je pozorná stejně tak jako je hlava rodiny ve vztahu ke své domácnosti a svým statkům.”¹⁹⁹Právě naopak se ale jedná o další důraz na mikrofyziku moci. Moc tak neutváří pouze různé typy subjektivity a vědění, jak tomu bylo v případě disciplíny, ale je spíše pojímána jako jednání, které působí na jednání všech členů společnosti. Značí-li governmentality „způsob, jakým je vedeno jednání lidí”²⁰⁰, pak se tento typ moci neobrací na pasivní subjekty, které si podřizuje, ale naopak se odhaluje v tom, jak sami jednáme, jak tato jednání kontrolujeme a jak tímto jednáním působíme na jednání jiných.

199 Foucault, Michel: Governmentality. In Foucault, Michel (aut.), James D. Faubion (ed.): Essential Works of Foucault. 1954-1984. Vol. 3: Power. 2001, s. 207

200 Foucault, Michel: Zrození biopolitiky. 2009, s. 166

5. Závěr

Zkoumání různých interakcí, podobností i odlišností mezi teoriemi Michela Foucaulta a Louise Althussera odhalilo především určitou pružnost koncepcí obou autorů, která zabraňuje tomu, že bychom jejich myšlení mohli ustálit v jedné pozici. U Foucaulta je tomu především z důvodu časté proměnlivosti jeho díla, kdy například v rámci jeho archeologického období najdeme jak strukturalismus evokující *Slova a věci*, tak zcela jinou cestou se vydávající *Archeologii vědění*. I s ohledem na marxismus tak nemůžeme u Foucaulta najít jednu definitivní pozici. Zařazení Marxe do končící moderní epistémé tak neznamená nějaké definitivní odsouzení marxismu, ale spíše rozhodnutí o tom, že marxismus nemůže u Foucaulta představovat nějaký nezpochybnitelný rámec jeho zkoumání, ale může být využíván strategicky (jak je tomu například v přednáškách z raných 70.let). Ačkoliv v Althusserově myšlení najdeme rovněž řadu obrátů, tato obtížná zařaditelnost vyplývá z jiné skutečnosti. Opírá se totiž o napětí, které jako by bylo v jeho díle vždy přítomné – mezi cestou, která jej sbližuje s Foucaultem, a naopak postupy, které ho vždy stahují zpět k jeho scientistickému či marxistickému východisku.

V souvislosti s epistemologií tak najdeme u Foucaulta důslednější promyšlení diskontinuálního vývoje vědění. Kvůli větší distanci vůči Bachelardově pojetí epistemologického zlomu nenahlíží Foucault tyto zlomy jako nutně progresivní – například jako posun od ideologie vědě. Stejně tak se oba pokoušejí o založení vlastní teorie v materialisticky uchopené epistemologii. Ačkoliv Althusser zdůrazňuje to, že věda představuje teoretickou praxi či produkci, stále ji zachytává spíše „idealisticky“ – jako sebe-regulující instanci, která (na rozdíl od diskurzivních formací zkoumaných Foucaultem) není výrazně ovlivněna materiálními procesy a společenskými institucemi.

Promyšlení dějin, které bylo u obou autorů zkoumáno srovnáním se Sartrovým humanistickým marxismem a strukturální analýzou, naopak odhalilo patrně nejvýraznější blízkost a tím současně i jejich originalitu. Foucault i Althusser nabízejí své antihumanistické teorie, v nichž jsou dějiny nahlíženy jako sled diskontinuit bez zastřešujícího teleologického směřování, který je současně decentrován do série relativně autonomních temporalit. Současně se oba vymezují vůči strukturalismu. Althusser

pojmem předeterminace odmítá představu, dle níž bychom jednotlivé prvky sociální totality mohli pokládat za pouhé výrazy zastřešující struktury. Foucault takové pojetí struktury zase odmítá proto, že by zakrývala rozmanitost diskurzivních formací (stejně jako idea zakládajícího subjektu) a rovněž by potlačovala událostní povahu diskurzu. Současně však sblížení koncepcí obou autorů brání Althusserovo setrvání na marxistických pozicích. Celá kapitola tak může být nahlížena jako odmítnutí různých forem totalizace – totalizace s ohledem na dějinný subjekt v případě Sartra či synchronní totalizace jednotlivých prvků ve vztahu k jim nadřazené struktuře. I Althusser tak vždy nedochází dostatečně daleko a dopouští se určité omezené totalizace – ať už pojetím determinace v poslední instanci či především pojetím třídního boje jako motoru dějin.

Toto rozštěpení Althusserovy teorie na dvě části, z nichž jedna má blíže post-strukkturalismu, zatímco druhá zůstává na půdě marxismu, se pak ještě více odhaluje v jeho eseji o ideologických aparátech. Zatímco první část tohoto eseje se snaží odůvodnit relevanci společenské nadstavby a ideologie, provádí to tak vždy z marxistické perspektivy, která je redukuje na funkce ekonomické základny. Současně toto pojetí podržuje onu perspektivu centrovanou na stát, kterou naopak Foucault používá jako určité pozadí, vůči němuž kriticky profiluje vlastní koncepci moci. Proces ideologické interpelace se naopak více blíží Foucaultově kapilárnímu pojetí moci, ovšem zde jejich setkání zabraňuje Althusserův přetrvávající scientismus, který implikuje figuru vědce, který jako jediný demaskuje ideologické mechanismy.

Tento závěrečný moment pak odhaluje určitou rovinu, která byla v celé práci spíše implicitní, tedy rovinu normativity. Althusser se normativní role filosofie v některých svých momentech zřiká, v základu však stále podržuje základní marxistická východiska třídního boje a dosažení revoluce. U Foucaulta takovou pozici nenajdeme, naopak se jí vzdaluje i odhalením určitých mocenských taktik ze strany intelektuálů. V případě Sartra se jednalo o pojetí univerzálního intelektuála, který jako by stál nad partikulárními osudy a zájmy a jako jediný díky dialektické totalizaci dějin disponoval onou univerzální perspektivou. U Althusserovy kritiky ideologie se toto pojetí překlápí do určité mocenské nadřazenosti intelektuála vůči běžným občanům, kteří sami nedokáží prohlédnout to, že jsou sami v područí ideologie. Foucault se od těchto pozic vzdaluje svým pozitivismem,

který setrvává pouze u toho, co bylo řečeno a nehledá za řečeným skryté (například ideologické) příčiny. Stejně tak jeho nominalistická perspektiva v dějinách i v mocenských vztazích odhaluje pouze to, že moc nemá jediné centrum a stejně tak neexistuje nějaké privilegované místo odporu, které by jako intelektuál pomáhal odkrýt.

Přesto se domnívám, že v tomto ohledu není Foucaultova pozice zcela konzistentní a že výše zmíněný nominalismus v mocenských vztazích může inklinovat k určité normativitě. Tato otázka pak vyvstává v souvislosti s Foucaultovými pozdními přednáškami nazvanými *Zrození biopolitiky* (1978-1979), v nichž se věnuje neoliberální governmentalitě. Nejde přitom o jednoznačné překrytí Foucaultovy pozice s neoliberální politikou. Foucault totiž neoliberalismus nepojímá pouze z ekonomické perspektivy, ale naopak tím, že jej uchopuje ryze politicky jako specifický způsob vládnutí, umožňuje jeho kritiku. Přesto však touto dobou vyvstává určitá afinita mezi Foucaultem užívanou metodou zkoumání mocenských vztahů a zkoumanou neoliberální governmentality. Tato blízkost vyvstává především v souvislosti s Foucaultovým imperativem o setnutí hlavy krále na poli teorie a tím i snížením relevance státu pro mocenskou analýzu. Jak ovšem píše Michael C. Behrent, „v 70. letech se Foucaultův teoretický antietatismus stával stále více normativním: jeho tvrzení o tom, že bychom měli opustit stát jako model pro porozumění vývoje moci, se vyvinulo v tvrzení, že stát by měl přestat být primárním hlediskem politického angažování.“²⁰¹

Neoliberální governmentality se tak přibližuje Foucaultovu pozdnímu pojetí moci – nepředstavuje klasický přístup *laissez-faire*, naopak je intervencionistická, ale vždy ve způsobu řízení jednání jednotlivých občanů. Foucault tak zmiňuje některé případy politik zejména amerického neoliberalismu. Kromě konceptu lidského kapitálu, který zobecňuje formy tržní ekonomiky a nahlíží jejich perspektivou veškeré sociální vztahy, se Foucault obrací i k neoliberálnímu přístupu ke kriminalitě. Tento přístup se pak rozchází s dřívější disciplinární cestou – cílem není reformování zločince. Zločin je totiž nahlížen jako výsledek jednání individua, které kalkuluje s rizikem trestu. Není tak důležité ani tak hledisko činu jako spíše jednajícího subjektu. „Klade se otázka, co je to zločin pro

201 Behrent, Michael C.: *Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976-1979*. 2009, s. 545

subjekt nějaké akce, nějakého jednání nebo nějakého chování. Nuže, je jím to, co vyvolává riziko potrestání.“²⁰²

Podobně se Foucault obrací k návrhu negativní daně, která směřuje k úlevám nejméně zajištěných částí společnosti. Toto opatření se však vztahuje pouze k individuálním a krajním případům – ve skutečnosti tak omezuje redistribuci a státní moc, a současně nepokřivuje tržní vztahy. Ve všech těchto příkladech, k nimž se Foucault vyjadřuje spíše nezaujatě, se tak odráží jeho proměněná teorie moci a subjektu. Subjekt tak není konstituován mocí, jak tomu bylo v případě disciplíny působící na tělo jednotlivců. Naopak se zde moc ukazuje v řízení jednání subjektů, kteří tak sice přicházejí do styku s mocí, současně ale disponují určitou autonomií. V rozhovoru z roku 1983 však Foucault toto spojení vyjadřuje jasně normativním soudem. Systém sociálního pojištění se podle něj ukazuje jako vyčerpaný, neodpovídající racionalitě moderních společností. Původní pozitiva, která vedla k jeho zavedení, jsou vyvažována jeho negativními účinky: „rostoucí rigiditou určitých mechanismů a utvářením situací závislosti. To je inherentní ve fungování (tohoto) systému: na jedné straně poskytneme lidem větší bezpečí, na straně druhé zvětšíme jejich závislost. Namísto toho bychom měli od našeho systému sociálního pojištění očekávat, že nás osvobodí od nebezpečí a situací, které nás degradují a podřizují.“²⁰³

Foucaultova snaha o vyvarování se normativnímu vyznění vlastních děl se často projevovala jeho nominalistickým postupem. Tato tendence byla do jisté míry přítomna i u Althussera, u nějž však mohla vyústit jen v relativizaci a nikoliv v úplné opuštění marxistické teorie. I proto se jejich pozice často vydávají tímtež směrem, ale Foucault je vždy důslednější. Tento příklad s neoliberální governmentálníitou však ukazuje, že tato nominalistická orientace se nemusí vždy vylučovat s určitou normativní pozicí, byť tentokrát s protikladnou vůči marxismu. Moc nemá jedno centrum, z nějž mohou být mocenské vztahy dedukovány, stejně tak nemůže jako intelektuál odhalit jediné správné místo, z nějž má být veden odpor vůči moci. Právě radikalizace tohoto přístupu i jeho nakonec vedla k zaujetí určité normativní pozice – je-li moc roztržena mezi jednotlivci,

202 Foucault, Michel: Zrození biopolitiky. 2009, s. 221

203 Foucault, Michel: The Risks of Security. In Foucault, Michel (aut.), James D. Faubion (ed.): Essential Works of Foucault. 1954-1984. Vol. 3: Power. 2001, s. 207, s. 366

které neformuje, ale pouze působí na jejich jednání, pak tito jednotlivci nemají být v područí moci, která je sice chrání, ale současně brání jejich rozvoji.

6. Seznam použité literatury

ALTHUSSER, Louis. *Essays in Self-Criticism*. London: New Left Books, 1976 (přel. Grahame Lock)

ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. London: Verso, 2005 (přel. Ben Brewster) [1965]

ALTHUSSER, Louis. *From Capital to Marx's Philosophy*. In ALTHUSSER, Louis, et. BALIBAR, Etienne. *Reading Capital*. London: Verso, 2009 (přel. Ben Brewster), s. 11-75 [1965]

ALTHUSSER, Louis. *Louis Althusser Replies to John Lewis*. In *Australian Left Review*, Vol. 38 (1972), No. 1, s. 23-36

ALTHUSSER, Louis. *On The Reproduction Of Capitalism: Ideology And Ideological State Apparatuses*. London: Verso, 2014 (přel. G.M. Goshgarian)

ALTHUSSER, Louis. *Positions*. Paris: Éditions Sociales, 1976

ALTHUSSER, Louis. *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-1967)*. London: Verso, 2003 (přel. G.M. Goshgarian)

ALTHUSSER, Louis. *The Object of Capital*. In ALTHUSSER, Louis, et. BALIBAR, Etienne. *Reading Capital*. London: Verso, 2009 (přel. Ben Brewster), s. 77-220 [1965]

BACHELARD, Gaston. *The Formation of the Scientific Mind*. Manchester: Clinamen Press, 2002 (přel. Mary McAllester Jones) [1938]

BALIBAR, Etienne. *Foucault and Marx – The Question of nominalism*. In ARMSTRONG, Timothy J. *Michel Foucault, Philosopher*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1992, s. 38-57

BALIBAR, Etienne. *From Bachelard to Althusser: the concept of 'epistemological break'*. In *Economy and Society*, Vol. 7 (1978), No. 3, s. 207-237

BARŠA, Pavel. *Nietzschovské osvícenství*. In BARŠA, Pavel, et. FULKA, Josef. *Michel Foucault – Politika a estetika*. 2005, s.9-102

BEHRENT, Micheal. *Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976–1979*. In *Modern Intellectual History*. Vol 6 (2009), No. 3, s. 539-568.

BENTON, Ted. *The rise and fall of structural Marxism*. New York: St. Martin's Press, 1984

DELAPORTE, Francois. *Foucault, epistemology and history*. In *Economy and Society*, Vol. 27 (1998), no. 2-3, s. 285-297

ENGELS, Friedrich. *Engels Blochovi, 21. září*. ENGELS, Friedrich a Karl MARX. *Výbrané dopisy ve dvou svazcích. Svazek 2, Březen 1875 - červenec 1895*. Praha: Svoboda, 1981, s. 453-456

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Praha: Hermann a synové, 2003 (přel. Čestmír Pelikán)

DEWS, Peter. *Foucault and the French Tradition of Historical Epistemology*. In *History of European Ideas*, Vol. 14 (1992), No. 3, s. 347-363

- DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul: *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Hermann a synové, 2002 (přel. Jan Hasala, Lucie Nová, Stanislav Polášek a Pavel Toman)
- FLYNN, Thomas R. *Sartre, Foucault, and historical reason. Volume Two: A Poststructuralist Mapping of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005
- FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*. Praha, Herrmann a synové, 2002 (přel. Čestmír Pelikán) [1969]
- FOUCAULT, Michel. *Body/Power*. FOUCAULT, Michel (aut.), Colin GORDON (ed.). *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings from 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980, s. 55-63
- FOUCAULT, Michel. *Co je to autor?* In FOUCAULT, Michel. *Diskurs, autor, genealogie: tři studie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994 (přel. Petr Horák), s. 41-74
- FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality. I, Vůle k vědění*. V Praze: Herrmann, 1999 [1976]
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I. 1954-1969*. Paříž: Gallimard, 1994
- FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000 [1975]
- FOUCAULT, Michel. *Governmentality*. In FOUCAULT, Michel (aut.), James D. FAUBION (ed.). *Essential Works of Foucault. 1954-1984. Vol. 3: Power*. New York: New Press, 2001, s. 201-224 (přel. Robert Hurley)

FOUCAULT, Michel. *Introduction*. In CANGUILHEM, Georges. *The Normal and the Pathological*. New York: Zone Books, 1991, s. 7-24 (přel. Carolyn R. Fawcett)

FOUCAULT, Michel. *Je třeba bránit společnost: kurs na Collège de France 1975-1975*. Praha: Filosofia, 2006 (přel. Petr Horák)

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, genealogie, historie*. In FOUCAULT, Michel. *Diskurs, autor, genealogie: tři studie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994 (přel. Petr Horák), s. 75-98

FOUCAULT, Michel. *On the Ways of Writing History*. In FOUCAULT, Michel (aut.), FAUBION, James D.(ed.). *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Foucault. 1954-1984*. New York: New Press, 1999 (přel. Robert Hurley et al.), s. 279-296

FOUCAULT, Michel. *Politics and the Study of Discourses*. In BURCHELL, Graham, et GORDON, Colin, et MILLER, Peter (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, s. 53-72

FOUCAULT, Michel. *Truth and Power*. FOUCAULT, Michel (aut.), Colin GORDON (ed.). *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings from 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980, s. 109-133

FOUCAULT, Michel. *The Punitive Society: Lectures at the Collège de France, 1972-1973*. London: Picador, 2018

FOUCAULT, Michel. *Penal Theories and Institutions: Lectures at the Collège de France, 1971-1972*. London: Picador, 2019

FOUCAULT, Michel. *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973-1974*. London: Picador, 2008

FOUCAULT, Michel. *Řád diskursu* In FOUCAULT, Michel. *Diskurs, autor, genealogie: tři studie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994 (přel. Petr Horák), s. 7-40 [1970]

FOUCAULT, Michel. *Slová a věci: Archeológia humanitných vied*. Bratislava: Kalligram, 2004 (přel. Miroslav Marcelli, Mária Mercelliová) [1966]

FOUCAULT, Michel. *Subjekt a moc*. In FOUCAULT, Michel. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann, 1996, s. 195-226

FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. In MORAR, Nicolae, Thomas NAIL, Daniel W. SMITH (eds.). *Between Deleuze and Foucault*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016

FOUCAULT, Michel. *The Political Function of the Intellectual*. In *Radical Philosophy*, Vol. 17 (1977), s. 12-14 (přel. Colin Gordon)

FOUCAULT, Michel. *The Risks of Security*. In FOUCAULT, Michel (aut.), James D. FAUBION (ed.). *Essential Works of Foucault. 1954-1984. Vol. 3: Power*. New York: New Press, 2001, s. 365-381 (přel. Robert Hurley)

FOUCAULT, Michel. *Truth and Juridicial Norms*. In FOUCAULT, Michel (aut.), James D. FAUBION (ed.). *Essential Works of Foucault. 1954-1984. Vol. 3: Power*. New York: New Press, 2001, s. 1-89 (přel. Robert Hurley) [1973]

FOUCAULT, Michel. *What is Enlightenment?*. In FOUCAULT, Michel, Sylvere LOTRINGER A Lysa HOCHROTH (eds.). *The Politics of Truth*. New York: Semiotext, s. 101-134

FOUCAULT, Michel, SENELLART, Michel, François EWALD a Alessandro FONTANA, ed. *Zrození biopolitiky: kurz na Collège de France (1978-1979)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009

FOUCAULT, Michel, Noam CHOMSKY a Fons ELDERS. *Člověk, moc a spravedlnost*. Praha: Intu, 2005 [1971]

GRUMLEY, John E. *History and Totality. Radical historicism from Hegel to Foucault*. London: Routledge, 2016

GUTTING, Gary. *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989

HAN, Beatrice. *The Death of Man - Foucault and Anti-Humanism*. In O'LEARY, Timothy, et FALZON, Christopher (eds.). *Foucault and Philosophy*. 2010, s. 135

CHOAT, Simon. *Marx Through Post-Structuralism*. Londýn: Continuum, 2010

JAY, Martin. *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1984

KELLY, Mark G.E. *Problematizing the Problematic*. In Angelaki, Vol. 23 (2018), No. 2, s. 155-169

KELLY, Mark G.E. *The Political Philosophy of Michel Foucault*. London: Routledge, 2008

KUŽEL, Petr. *Filosofie Louise Althussera: O filosofii, která chtěla změnit svět*. Praha: Filosofia, 2014

KUŽEL, Petr. *Louis Althusser a metoda symptomálního čtení*. In HALAMKA, Tomáš, VIRDZEK, Andrej (ed.). *Jak číst politické myslitele*. Praha: Karolinum, 2020, s. 201-223

LECOURT, Dominique. *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguillhem and Foucault*. NLB: Londýn, 1975 (přel. Ben Brewster)

LEGRANDE, Stephane. *Le Marxisme Oublié de Foucault*. In *Actuel Marx*, Vol. 2 (2004), No. 36, s. 27-43

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myšlení přírodních národů*. Liberec: Dauphin, 1996 [1962]

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963 (přel. Claire Jacobson, Brooke Grundfest Schoepf) [1958]

LUNDY, C. A. *From structuralism to poststructuralism*. In B. DILLET, I. MACKENZIE and R. PORTER (Eds.), *The Edinburgh Companion to Poststructuralism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, s. 69-92

MARX, Karl. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda, 1978. [1844]

MARX, Karl. *Kapitál: Kritika politické ekonomie. Díl první: Výrobní proces kapitálu*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954 [1867]

MARX, Karl. *Osmnáctý Brumaire Ludvíka Bonaparta*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1949 (přel. Ladislav Štoll) [1852]

MARX, Karl. *Rukopisy "Grundrisse": (ekonomické rukopisy z let 1857-1859)*. I. Vydání I. Praha: Svoboda, 1971 (přel. Mojmír a Ruth Hrbkovi) [1858]

MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Německá ideologie*. In MARX, Karl a Friedrich ENGELS, HRBEK, Mojmir a Oldřich VYHNALÍK (eds.). *Spisy. Svazek 3*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, s. 23-551 [1846]

MARX, Karl. *These o Feuerbachovi*. In MARX, Karl a Friedrich ENGELS, HRBEK, Mojmir a Oldřich VYHNALÍK (eds.). *Spisy. Svazek 3*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, s. 17-19 [1845]

MARX, Karel. *Úvod ke kritice politické ekonomie*. Praha: Svoboda, 1946 [1859]

MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Manifest komunistické strany*. In MARX, Karl a Friedrich ENGELS. *Vybrané spisy ve dvou svazcích. Sv. 1*. Praha: Svoboda, 1950, s. 17-59 [1848]

MONTAG, Warren. *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*. Durham: Duke University Press, 2013

MONTAG, Warren. *Althusser's Nominalism: Structure and Conjecture (1962-66)*. In *Rethinking Marxism*, Vol. 10 (1998), No. 3, s. 64-73

MONTAG, Warren. *"The Soul is the Prison of the Body": Althusser and Foucault, 1970-1975*. In *Yale French Studies* (1995), No. 88, s. 53-77

POSTER, Mark. *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*. Princeton: Princeton University Press, 1975

RESCH, Robert Paul. *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*. Berkeley: University of California Press, 1992

ROSEN, Lawrence. *Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre*. In *History and Theory* Vol. 10 (1971), No. 3, s. 269-294

RŮŽIČKA, Jiří. *Člověk a (jeho) práce. Althusser a Foucault o postavení Marxe v dějinách myšlení*. In *Filosofický časopis*, Vol. 59 (2011), No. 2, s.207-232

SARTRE, Jean-Paul. *Critique of Dialectical Reason, Vol. I*. London: Verso, 2004 (přel. Alan Sheridan Smith) [1960]

SARTRE, Jean-Paul. *Marxismus a existencialismus*. Praha: Svoboda, 1966 (přel. Oldřich Kuba) [1957]

SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004 (přel. Petr Horák) [1946]

SIMONS, Massimiliano. *Beyond Ideology: Althusser, Foucault and French Epistemology*. In *Pulse: A Journal of History, Sociology and Philosophy of Science*, Vol. 3 (2015), s. 62-77

SPINOZA, Benedictus de. *Etika*. Praha: Dybbuk, 2001

THOMPSON, E. P. *The Poverty of Theory and Other Essays*. London: Merlin Press, 1978